MENALAR ISLAM

Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush dalam Memahami Islam

AKSIN WIJAYA

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
Kyai Ageng Mohammad Besari
PONOROGO – JAWA TIMUR – INDONESIA

Dr. Aksin Wijaya

MENALAR ISLAM

(Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush dalam Memahami Islam)

Pengantar:
Prof. Dr. Adang Jumhur Salikin
(Guru Besar Studi Islam IAIN Syekh Nurjati Cirebon)

Judul Buku:

MENALAR ISLAM
(Menyingkap Argumen Epistemologis
Abdul Karim Soroush dalam Memahami Islam)

Perpustakaan Nasional:
Katalog Dalam Terbitan (KDT)
xxxvi + 221 hlm.; 14.5 x 20,5 cm
Cetakan 1, Desember 2016
ISBN: 978-602-6642-10-3

Penulis: Dr. Aksin Wijaya
E**ditor:** Dr. Abid Rohmanu
Penyelaras Ahir: Faiq Ainurrrofiq, M.A
Desain Sampul & Tata Letak: Linkmed Pro
Diterbitkan oleh:
STAIN Po PRESS
Jl. Pramuka No. 156 Ponorogo
Telp. (0352)481277
E-mail: stain_popress@yahoo.com

Dicetak oleh:
Lingkar Media Jogja
Jl. Depokan II/530 Peleman Rejowinangun KG Yogyakarta
Telp. (0274)4436767, 081578766720, 0856 4345 5556
email: lingkarmedia@mail.com

PENGANTAR EDITOR:
Menalar Tentang "Nalar" Keberagamaan

Membaca karya Aksin Wijaya tentang Abdul Karim Soros, pemikir kritis asal Iran yang berjudul, "Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologi Abdul Karim Soroush dalam Memahami agama", mengingatkan saya pada pemikir kritis asal Maroko, Muhammad Abid al-Jabiri, yang mengusung proyek kritik nalarnya yang dikenal dengan istilah "Kritik Nalar Arab". Keduanya sama-sama melakukan kritik nalar, tetapi sedikit beda fokus bahasan. Jika al-Jabiri secara khusus menganalisis formasi dan struktur nalar Arab yang berunsurkan episteme *bayānī*, *'irfānī*, dan *burhānī* dengan menunjukkan kelebihan dan kelemahan masing-masing epistem tersebut sembari membangun relasi antar episteme, Abdul Karim Soroush melakukan kritik terhadap nalar Islam tentang agama dan pengetahuan keagamaan.

Menurut Soroush, sebagaimana diungkap Aksin, agama yang hanya ada pada Tuhan bersifat sakral, absolut, universal, dan tidak ada kontradiksi di dalamnya, sedang pengetahuan keagamaan yang ada pada manusia bersifat profan, relatif, lokal dan penuh dengan kontradiksi. Inilah antinomi yang bersifat paradoks antara agama dan pengetahuan keagamaan atau antara syariah dan fiqh dalam diskursus hukum Islam. Lebih lanjut, Soroush menegaskan bahwa pengetahuan keagamaan tidak pernah bertentangan dengan agama. Pertentangan, kontradiksi atau *al-ikhtilāf* terjadi justru antara ilmu pengetahuan manusia, terutama pengetahuan keagamaan dengan pengetahuan non-agama, dan hal itu merupakan sesuatu yang niscaya sebagai watak dari pengetahuan manusia itu sendiri.

Yang ingin ditekankan oleh Soroush dalam hal ini adalah dimensi kesejarahan atau historisitas pengetahuan keagamaan. Pengetahuan keagamaan yang merupakan tafsir manusiawi terhadap agama tidak mengenal kata henti dan final. Sebaliknya, tafsir dan interpretasi terhadap agama selalu *on going process* mengikuti dinamika kesejarahan manusia. Tafsir terhadap agama juga bersifat plural, sebagai implikasi logis dari prinsip korespondensi-koherensi, interpenetrasi dan prinsip evolusi dari pengetahuan keagamaan. Dalam arti, pengetahuan keagamaan tidak terlepas dari pra asumsi dan *setting* sosial-budaya yang mengitari seorang mufassir. Akan tetapi, ini tidak berarti Soroush menganut relativisme keberagamaan. Sebagaimana dipaparkan oleh Aksin, Soroush

berkomitmen untuk membedakan antara yang esensi dan yang aksidensi dalam agama dan keberagamaan.

Karena itulah, Soroush sampai pada temuan teoritik tentang *the expansion and contraction of religious knowledge* (teori pengembangan dan penyusutan). Berdasar teori ini, historisitas dan pluralitas pengetahuan keagamaan adalah keniscayaan sejarah. Tidak ada interpretasi keagamaan yang bersifat tunggal dan resmi. Tidak etis pula memaksakan seseorang untuk mengikuti tafsir dan interpretasi tertentu. Bagi Soroush tidak ada kamus heretik atau nonheretik, heterodoksi dan ortodoksi dalam pengetahuan keagamaan. Konsep yang bersifat hitam putih tersebut sering kali terjadi karena pengaruh kekuasaan, yakni "perselingkuhan" antara penafsir dengan kekuasaan politik atau ideologi tertentu. Perselingkuhan inilah yang membawa pada otoritarianisme dan absolutisme pemikiran keagamaan yang oleh Abou El Fadl disebut dengan *Speaking in God's name*.

Tulisan Aksin tentang pemikiran Soroush menurut saya mempunyai makna teoritis, yakni cara dan metode bagaimana "memahami" Islam. Pemahaman yang dimaksud adalah bukan semata pemahaman yang meneguhkan sakralitas agama, akan tetapi pemahaman yang menggali signifikansi agama bagi manusia dalam konteks kekinian. Antroposentrisme pemahaman keagamaan ini mengerucut pada teori hermeneutika sebagaimana dipaparkan Aksin pada bagian akhir buku. Hermeneutika sebagai sebuah pendekatan yang lahir dari manusia tidak bermakna menafikan tradisi tafsir yang selama ini berkembang. Penggunaan pendekatan

ini merupakan bentuk apresiasi terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan filsafat sebagaimana agama sesungguhnya terbuka terhadap berbagai pendekatan untuk meneguhkan fungsi agama bagi kehidupan.

Menurut Aksin Wijaya, hermeneutika yang dianut oleh Soroush adalah hermeneutika filosofis. Pembacaan terhadap teks menurut teori hermeneutika ini tidak terlepas dari pra asumsi dan situasi hermeneutik pembaca teks. Karena itu, pembacaan terhadap teks dan agama tidak sekedar aktivitas mereproduksi makna sesuai konteks masa lalu, akan tetapi sebuah ikhtiar untuk untuk memahami teks dalam horizon kekinian. Dengan model pembacaan seperti ini diharapkan muncul horizon baru selaras dengan kepentingan pembaca. Inilah yang dimaksud dengan fusi atau peleburan horizon pembaca dan teks.

Hermeneutika sebagai teori dan pendekatan menurut penulis paling tidak mempunyai dua signifikansi. *Pertama*, hermeneutika melampaui literalisme dalam pemahaman keagamaan. Hermeneutika filosofis hendak memproyeksikan horizon baru dalam pembacaan teks keagamaan sesuai dengan kemaslahatan kontemporer. Hal ini tidak bisa dilakukan hanya dengan pembacaan yang bersifat *harfiyyah* dan reproduktif terhadap makna teks pada masa lalu. *Kedua,* hermeneutika hendak melawan dominasi dan monopoli makna. Dengan prinsip peleburan cakrawala horizon sebagaimana disayaratkan dalam hermeneutika filosofis, unsur-unsur dalam lingkar hermeneutika (pengarang, teks, danpembaca) sesungguhnya telah melakukan negosiasi makna teks.

Dalam konteks di atas pula terlihat relasi antara subtansi pemikiran Soroush dengan situasi hermeneutik dan horizon yang mengitari Soroush. Pemikirannya tidak berada dalam dimensi meta sejarah, akan tetapi dikontruksi oleh pengalaman intelektual dan pengalaman sosio-budaya dan politik yang berkembang di Iran, utamanya pasca revolusi Islam Iran. Pemikiran keagamaannya merupakan respon terhadap apa yang nilai sebagai despotisme keagamaan yang berkembang pada saat itu yang terlembagakan dalam *wilāyat al-faqīh*.

Terlepas dari situasi kultural yang spesifik di atas, tulisan Aksin tentang pemikiran Soroush ini mempunyai makna penting bagi dinamika pemikiran keindonesiaan. Makna tersebut mengerucut pada penguatan nilai-nilai demokrasi dan perlawanan terhadap wacana dan praktik ideologisasi agama. Demokrasi dinilai banyak pihak sebagai sistem politik yang elegan *vis a vis* sistem politik yang bersifat totaliter yang memakai baju agama. Sementara ideologisasi agama yang dilakukan kelompok tertentu sesungguhnya tidak bermula dari iman dan agama, melainkan kepentingan-kepentingan tertentu yang bersifat parsial dan partisan dengan memanfaatkan jargon-jargon agama.

Terlepas dari kekurangan yang mungkin ada, karya ini menantang siapapun yang menggelutkan diri dalam wilayah pemikiran keagamaan untuk membacanya, sebagaimana semangat yang ada dalam buku ini, yakni kritik nalar. Kritik nalar adalah berpikir tentang "nalar" yang tentu mempunyai tingkat rasionalitas yang lebih tinggi daripada sekedar

berpikir dengan akal. Saya sendiri merasa berbangga untuk ikut membaca draft awal buku dan memberikan sekelumit kata pengantar terhadapa buku ini. Tentu saja, interpretasi terhadap karya Aksin ini saya kembalikan kepada para pembaca sesuai dengan horizon, titik pijak, dan perspektif masing-masing. *Selamat membaca!*

Royal Bukit Asri, 28 Desember 2016

Dr. Abid Rohmanu

PENGANTAR PENULIS

Ketertarikan terhadap pemikiran Abdul Karim Soroush muncul ketika saya membaca karya terjemahan Rausyanfikr asal negara para Mullah ini yang diterbitkan oleh penerbit Mizan sekitar tahun 2002 dengan judul "Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama", beberapa bulan setelah saya lulus program stata satu di Universitas Islam Jember (UIJ) dan Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Jember. Sebagai aktifis, saya sudah biasa membaca karya-karya pemikiran yang bernada menggugat yang menjadi rujukan paradigma organisasi PMII tempat saya menempa diri, baik karya-karya yang ditulis oleh para pemikir Barat terutama yang bermazhab Kritis seperti Georg Wilhelm Fridrech Hegel, Karlmarx, Michel Foucault, Jacques Derrida, maupun yang ditulis oleh para pemikir muslim kritis seperti Thaha Husein, Amin al-Khuli, Muhammad Arkoun, Muhammad Abid al-Jabiri, Nasr Hamid Abu Zayd, Hassan Hanafi, Asghar Ali Enggener, Nurcholis Madjid, Abdurrahman Wahid (Gus

Dur) dan masih banyak pemikir lain yang tentu saja tidak perlu disebutkan di sini.

Karena karya Abdul Karim Soroush yang diterjemahkan ke bahasa Indonesia hanya satu, maka sebaran pemikirannya di kalangan anak-anak muda gerakan Islam di Indonesia pun terbatas. Pemikiran Soroush seakan berhenti di tengah jalan. Jarang sekali terdengar nama Soroush dalam diskusi-diskusi mahasiswa Islam yang saya ikuti, baik di Jember maupun Yogyakarta, tempat bersemainya pemikiran-pemikiran kritis. Mungkin juga karena dia berasal dari Iran, negerinya kaum muslimin beraliran Syi'ah, sesuatu yang masih tabu untuk dibicarakan di Indonesia, kendati penerbit Mizan berhasil dengan baik menyebarkan pemikiran-pemikiran dari berbagai kalangan, baik Sunni maupun Syi'ah. Ketika melanjutkan program studi ke Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga pun (S-2 dan S-3) jarang sekali saya mendengar isu tentang pemikiran Soroush.

Ingatan tentang sosok Abdul Karim Soroush muncul ketika saya mengikuti program *Short Course* ke Mesir yang diadakan oleh Kementerian Agama pada tahun 2010. Bersama sahabat saya yang sedang menempuh program S-2 di Universitas al-Azhar Mesir, Muhammad Romli Syarqawi, saya melihat beberapa karya Abdul Karim Soroush yang terpampang di Toko buku Madbuli. Tanpa berfikir panjang, saya membeli semua karya Soroush yang ada di toko buku itu, yang semuanya berbahasa Arab, terjemahan Ahmad al-Qabbanji. Begitu sampai di rumah kontrakan tempat saya dan teman-teman menginap untuk menjalankan tugas penelitian,

saya membaca beberapa pengantar karyanya dan menemukan gambaran jelas dan menarik di dalamnya bahwa pemikiran inti Soroush tentang agama tertuang dalam tiga karyanya yang sempat dilarang beredar di Iran dan beberapa Negara Arab, yakni *al-Qabḍ wa al-Basṭ fi al-Sharī'ah, Basṭ Tajribah al-Nabawiyyah* dan *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīmah*. Dari ketiga karyanya itu, baru dua judul yang disebut terakhir yang saya dapatkan.

Begitu mengikuti program *Postdoctoral Fellowship Program For Islamic Higher Education* (POSFI) ke Maroko pada tahun 2013 yang juga atas program Kementerian Agama, saya coba mencari karya inti Soroush yang belum saya dapatkan itu, akan tetapi hasilnya nihil. Memang saya dapatkan lagi tiga karyanya yang lain. Begitu juga saya gagal mendapatkan karya tersebut ketika mengikuti program KSL untuk kedua kalinya di Maroko pada tahun 2015 ketika saya melakukan penelitian tentang tafsir Muhammad Izzat Darwazah yang sudah terbit di Mizan dengan judul, "Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah, 2016". Di pameran buku internasional yang bertempat di Casablangka Maroko pun juga tidak saya temukan buku itu. Saya tidak putus asa mencarinya, apalagi begitu membaca karya-karya yang mengomentari pemikiran Soroush selalu merujuk pada buku itu.

Menjelang pulang dari program KSL di bulan April 2015, saya minta tolong kepada teman-teman mahasiswa yang sedang mengambil studi di Maroko. Kira-kira tiga bulan kemudian, Muhammad Rifqi, mahasiswa program Pascasarjana (S-2) di Maroko, asal Cirebon, memberitahu

saya bahwa dia mendapatkan buku yang saya cari itu di perpustakaan kampus tempat dia studi, yang saya lupa nama kampusnya. Dengan senang hati, sahabat Rifqi menfotocopi buku itu dan melalui Muhammad Fitrohuddin, buku itu dititipkan pada mahasiswa yang sedang mudik ke Indonesia. Lengkap sudah tiga karya penting dari Soroush tersebut.

Pada awalanya, saya ragu untuk menulis pemikiran Soroush. Sebab, Soroush yang Syi'ah tidak hanya ditolak oleh sebagian penganut Sunni karena kesyi'ahannya, tetapi juga ditolak oleh sebagian penganut Syi'ah di Negara para Mullah, Iran karena pemikirannya yang liberal dan kritis. Akan tetapi, setelah membaca karya-karyanya dan menemukan sesuatu yang menarik dari pemikiran Soroush, saya menimbang kembali keraguan tadi, dan memutuskan untuk segera menulis pemikirannya. Selain bersikap apresiatif terhadap pemikiran Syi'ah yang menjadi alirannya, Soroush juga kritis terhadap Syi'ah. Begitu juga sebaliknya. Selain bersikap kritis terhadap Sunni, dia juga mengapresiasi pemikiran yang berkembang dalam tubuh Sunni, bahkan diakuinya sendiri mendapat inspirasi dari imam al-Ghazali melalui karyanya, *Ihyā'u Ulūmuddīn* yang menjadi ikon aliran Sunni. Para pemikir muslim Indonesia diharap bisa belajar dari Soroush yang dikenal sebagai Martin Luthernya Islam ini, sekaligus mengkritisinya.

Pada awalnya, tulisan ini berbentuk artikel yang terbit di Jurnal *Episteme*, PPs IAIN Tulung Agung, 2016. Lalu, saya kembangkan menjadi tulisan yang agak serius, dan saya ajukan untuk mengikuti kompetisi penelitian yang diadakan

oleh P3M STAIN Ponorogo pada tahun 2016, dengan penguji proposal, Dr. Sahiron Syamsuddin. Pada bulan oktober 2016, batas akhir penyerahan hasil penelitian, tulisan ini selesai.

Selesainya tulisan ini tidak lepas dari bantuan beberapa pihak, terutama istri saya, Rufi'ah Nur Hasan, dan anak-anak sebagai penyemangat. Karya ini dipersembahkan buat guru-guru di Desa Cangkreng dan di Pondok Pesantren an-Nuqayyah Guluk-guluk Sumenep Madura, yang mengajari saya membaca kitab kuning dan cara menulis, dan buat dosen-dosen yang mengajari saya berfikir: Dr. Saifuddin Mujtaba (*al-maghfūr lahu*), Pof. Dr. Abdul Halim Soebahar, Dr. Ainu Rofiq, Walid Mudri (*al-maghfūr lahu*), Drs. Mansur (*al-maghfūr lahu*), dan AM. Mudatsir. Khususnya buat kedua orang tua yang telah melahirkan dan mendidik saya menjadi manusia yang berguna: Bapak Suja'i (*al-marḥūm, ghafara Allāh lahu*) dan Ibunda Zainab. Juga saudara-saudara saya yang lain, Hanifah, Hamidah, Siti Aisyah, Mashuri, Fauzi Syarqawi, dan beberapa lagi yang tidak mungkin disebut semua di sini.

Ucapan terimakasih disampaikan kepada Dr. Abid Rohmanu yang bersedia membaca, mengomentari, dan memberi masukan yang sangat bagus demi kesempurnan karya ini; kepada Faiq Ainurrofiq, M.A, yang dengan serius mengedit karya ini; dan tentu saja kepada STAIN Ponorogo yang mempunyai program penelitian tahunan melalui P 3 M, juga yang menerbitkan karya ini. Ucapan terimakasih yang tak terhingga tentu saja buat istri dan anak-anak tercinta yang setia menemani dan memberi banyak kesempatan kepada

saya untuk menulis karya ini: Rufi'ah Nur Hasan, S.H.I. (semoga tesis magisternya cepat selesai), Nur Rif'ah Hasani (semoga mendapat ilmu yang barokah di Pondok Pesantren Nurul Jadid, Paiton, Probolinggo), Moh. Ikhlas (*al-marḥ ūm*), Nayla Rusydiyah Hasin (semoga mendapat ilmu yang barokah di SD Ma'arif Ponorogo), dan Rosyidah Nur Cahyati Wijaya (yang masih bermain di TK Ma'arif Patihan Wetan I Ponorogo). Kepada mereka semua, saya mengucapkan banyak terima kasih. Semoga, melalui karya ini, "amal mereka yang tak pernah mereka bayangkan, mendapat balasan yang juga tak terbayangkan dari Allah."

Ponorogo, Nopember 2016

ABDUL KARIM SOROUSH SYI'AH LIBERAL DALAM KACAMATA AKSIN WIJAYA SUNNI-NU LIBERAL

Prof. Dr. Adang Djumhur Salikin
(Guru Besar Studi Islam IAIN Syekh Nurjati Cirebon)

Saya mengenal Saudara Aksin Wijaya sebenarnya tidak terlalu lama, yakni saat kami mengikuti program *Postdoctoral Fellowship Program For Islamic Higher Education* (POSFI) yang diselenggarakan Direktorat Pendidikan Islam Kementerian Agama tahun 2013 di Maroko. Tetapi karena pergaulan dan pergumulan yang sangat intens di rantau yang acapkali disertai dengan diskusi hangat saya dengan Aksin, termasuk tentang pemikiran Soroush yang menjadi obyek tulisan ini, saya bisa mengenal Aksin secara lebih dekat. Dalam pengenalan saya, Aksin adalah seorang anak muda NU yang idealis. Saya tahu betul bagaimana dia memburu kitab di berbagai toko kitab dan perpustakaan

selama rantauannya di Maroko. Dia juga sangat kritis, bukan hanya terhadap pemikiran luar, sesuatu yang umum dilakukan pemikir, tetapi juga pemikiran NU yang telah melahirkan dan membesarkannya, serta "Islam dan al-Quran" yang oleh umat Islam pada umumnya dianggap sakral dan sudah final. Aksin Wijaya adalah representasi dari generasi intelektual muda NU yang sedang gelisah memikirkan NU, Islam dan Indonesia.

Fenomena Aksin merupakan representasi fenomena wajah NU yang harus dan sedang berubah. Karena itu, bila kita masih menyebut NU sebagai organisasi keagamaan Islam tradisional, maka sebutan itu hanya tepat untuk NU sebelum tahun 80-an. Atau tepat untuk generasi tua NU yang ada di beberapa pondok pesantren pedesaan. Sedangkan, untuk generasi muda sekarang ini, jelas sebutan itu keliru. Sebut saja, Husein Muhammad, Ulil Abshar Abdalla, Abdul Muqsith Gozali, Marzuki Wahid, termasuk Aksin Wijaya. Mereka semua terlahir dan terdidik dari rahim NU, tetapi pemikirannya jauh melampaui kelompok yang biasa disebut sebagai kelompok modernis. Itulah geliat intelektual generasi muda NU, yang sedang memformat wajah NU hari ini dan masa depan.

Dilihat dari potensinya, sesungguhnya NU punya peluang besar untuk mengawal perubahan pemkiran Islam Indonesia ke arah yang lebih ramah dan konstruktif bagi masa depan Indonesia, bila secara internal NU menyadari dan mengoptimalkannya. Yang perlu disadari adalah bahwa di satu sisi NU berbasis pada Aswaja yang lahir dari tradisi masa lalu umat Islam, dan di sisi lain, warga NU sekarang

hidup di zaman modern, di mana modernitas mulai menyerbu kehidupan mereka. Dalam kondisi seperti itu, apa yang sejatinya dilakukan NU, agar warga NU bisa *survive* di dunia modern, tetapi pada saat yang sama, identitatas ke-NU-annya tidak hilang?

Sebenarnya, ada banyak hal yang bisa dijadikan pijakan dalam menjawab persoalan dilematis ini, namun saya hanya akan melihatnya dari faktor ideologi dan epistemologi, karena keduanya nampak mempengaruhi cara pandang warga NU terhadap dunia. Ketika menjadi anggota sebuah organisasi, seseorang akan selalu berfikir dalam kerangka ideologi dan epistemologi organisasi itu. Warga NU akan berfikir dalam kerangka ideologi dan epistemologi NU dalam melihat dunia, terlepas apakah mereka memahami bangunan epistemologinya ataukah tidak.

NU disebut-sebut sebagai organisasi Islam terbesar di Indonesia, dan Aswaja menjadi basis ideologinya, yang terumuskan ke dalam tiga bangunan dasar: tauhid, hukum dan tasawuf. Ketiga bangunan itu diambil dari tokoh-tokoh muslim tertentu: tauhid diambil dari al-Asy'ari; hukum diambil dari al-Syafi'i; dan tasawuf dari al-Ghazali. Ketiga pemikir muslim itu merupakan representasi moderatisme Islam, sehingga rumusan Aswajanya bersifat moderat, lentur, fleksibel, *tawassuṭ, i'tidāl, tasāmuḥ,* dan *tawāzun*. Karena itu, sangat arif dan tepat para pendiri NU menjadikannya sebagai rujukan paham keislaman di Indonesia, yang oleh Gus Dur disebut sebagai "negerinya kaum muslim moderat". Ideologi dan bangunan epistemologi NU seperti ini cukup

baik dilihat dari kacamata pertarungan pemikiran, misalnya untuk menengahi pertarungan antara kelompok liberal dan kelompok ekstrim yang kini melanda Indonesia.

Tetapi, jika dilihat dari perspektif kepentingan praksis warga NU saat ini, Aswaja NU kurang memberikan solusi yang tepat. Karena, cara pandang moderat ala Aswaja itu dapat menghilangkan progresivitasnya yang justru dibutuhkan untuk saat ini. Sebab, dominannya bangunan "epistemologi keilmuan Islam al-Ghazali yang dikotomis", pengutamaan ilmu agama atas ilmu umum, ditambah lagi pembagian porsi yang tidak imbang oleh pondok pesantren yang menjadi wadah transformasi ilmu-ilmu agama, akan berpengaruh terhadap kualitas keilmuan warga NU. Tentu saja mereka mumpuni dalam bidang keilmuan agama, tetapi mereka lemah dalam bidang keilmuan umum. Akibatnya, lahan kerja warga NU menjadi terbatas, dan tidak ada peluang bagi mereka untuk masuk ke dunia kerja profesional. Dengan kata lain, kendati di satu sisi memberikan sumbangan solutif, ideologi moderat Aswaja dan epistemologi dikotomis al-Ghazali juga berakibat negatif bagi kepentingan kekinian warga NU.

Mungkin sebagian orang berdalih, bukankah NU berpegang pada kaidah fiqhiyah yang cukup progresif, yakni "*memelihara yang lama yang baik, dan mengambil yang baru yang lebih baik*"? Boleh saja dalih demikian digunakan, tetapi jika melihat proses berfikir NU, terutama di dalam kerja "bahsul masail" yang menjadi ikon kreativitas berfikir warga NU, akan terlihat jelas betapa kaidah itu berjalan tidak imbang. Karena kenyataannya, sikap memelihara yang lama

“lebih kuat” daripada mengambil yang baru yang lebih baik. Bahkan, kaum muda NU yang progresif, yang mencoba mengambil hal-hal baru yang mereka nilai lebih baik, justru dinilai sebagai orang sesat, paling tidak dianggap sudah keluar dari tradisi NU. Progresivitas kaum muda NU itu tampaknya sebagai sesuatu yang niscaya, entah mendapat penolakan atau pun dukungan dari NU.

Uraian di atas dimaksudkan untuk mengantarkan sidang pembaca terhadap karya Aksin Wijaya, intelektual muda liberal Sunni-NU tentang pemikiran Abdul Karim Soroush, ilmuwan liberal Syi’ah yang karya-karyanya tidak hanya mengkritik pemikiran yang berseleweran di dunia Sunni tetapi juga pemikiran Syi’ah sendiri sehingga dia harus hengkang dari neganya, Iran, negerinya para *‘urafā’*. Karya Soroush yang berjudul “Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama” yang diterbitkan Mizan sekitar awal tahun 2000-an sempat menggoda para pemikir muslim muda Indonesia, sebaliknya mengganggu para pemikir tua. Bagaimana tidak, dari segi judulnya saja ia bernada “menggugat”. Judul buku Soroush ini mengingatkan saya terhadap judul buku karya saudara Aksin “Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan” yang juga sempat menghebohkan belantara pemikiran Islam di Indonesia. Karena itu, sangat wajar jika Aksin berani menulis gagasan liberal Soroush, suatu tindakan yang tidak mudah dilakukan para pemikir muslim Indonesia, apalagi yang berafiliasi dengan organisasi keagamaan tertentu. Dalam hal ini, Aksin nampaknya bisa disebut sebagai contoh pemikir otonom yang membebaskan dirinya untuk berfikir bebas.

Jika membaca karya saudara Aksin ini "Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush dalam Memahami Islam" sangat terasa betapa gagasan Soroush yang berhasil diuraikan sangat baik oleh Aksin terasa sangat segar dan kritis. Gagasan Soroush tidak hanya baru dari segi isi, tetapi juga dari segi argumentasinya. Soroush menggunakan teori epistemologi penyusutan dan pengembangan dalam memahami agama dan teori ini membedakan agama dengan pengetahuan keagamaan. Hampir sebagian besar pemikir berpendapat bahwa agama adalah wahyu ilahi yang diturunkan kepada nabi-Nya melalui perantaraan Malaikat, termasuk kepada Nabi Muhammad. Pendapat ini mengandaikan seorang nabi berada dalam posisi pasif. Berbeda dengan mereka, Soroush memahami agama sebagai hasil pengalaman seorang nabi bertemu dengan Yang Sakral (Allah). Pengertian Soroush ini melahirkan kesan bahwa nabi bersikap aktif dan agama tidak semata-mata setiap sesuatu yang datang dari Tuhan, tetapi harus dialami oleh seorang nabi. Hanya semata sebagai pengalaman tidak lantas membuatnya menjadi agama, sebagaimana pengalaman ibunda Nabi Musa dan ibunda Nabi Isa bertemu dengan Yang Sakral (Allah) tetapi tidak membuatnya disebut agama.

Jika selama ini para pemikir selalu merujuk pada al-Qur'an dalam memahami agama, dengan pengertian di atas, Soroush justru mensyaratkan juga untuk memahami atau menafsir pengalaman keagamaan nabi, sebab al-Qur'an merupakan kongkritisasi pengalaman keagamaan nabi. Pengalaman keagamaan nabi plural, begitu juga pesan yang

terkandung di dalam al-Qur'an. Dengan prinsip ini, Soroush menurut catatan Aksin berpendapat bahwa tidak boleh ada tafsir tunggal dan statis terhadap agama (al-Qur'an). Tafsir terhadap agama harus plural dan dinamis. Ini dari sisi tokoh yang Aksin tulis.

Sementara itu, jika melihat dari sisi penulisnya, Aksin Wijaya, tulisan ini sangat menarik. Menariknya, jika biasanya para peneliti pemikiran tokoh menggunakan teori luar di luar teori yang digunakan tokoh bersangkutan, Aksin justru menggunakan teori yang digunakan tokoh bersangkutan. Sebagaimana diuraikan pada bab tiga karya ini, Aksin menguraikan teori epistemologi penyusutan dan pengembangan yang digunakan Soroush, lalu menerapkannya ke dalam sajian pemikiran Soroush yang terdapat pada bab-bab berikutnya. Tema-tema yang dia bahas sesuai kerangka teori tersebut. Sangat terasa bagaimana tulisan ini dikerjakan di atas basis teori penulisan yang teoritis, bukan sekedar kompilatif sebagaimana banyak dilakukan orang. Langkah yang sama dilakukan Aksin ketika menulis pemikiran Faisal Ismail dengan judul "Visi Pluralis-Humanis Islam Faisal Ismail", sebagaimana disinggung dalam pengantar buku yang ada di tangan pembaca budiman ini. Karena itu, bisa dipertanggungjawabkan jika tulisan ini bersifat obyektif dalam melihat pemikiran Soroush, dimana Aksin hanya sekedar mendeskripsinya lantaran pemikiran Soroush masih relatif jarang di Indonesia.

Gagasan segar dan menggugat seperti ini sebenarnya pernah dilontarkan oleh beberapa pemikir muslim Indonesia

sebut saja misalnya Nurcholish Madjid, Ahmad Wahib, Abdurrahman Wahid, Amin Abdullah, dan Ulil Abshar Abdalla. Hanya saja, sebagai pemikiran yang berasal dari pemikir luar, tentu saja terasa betul kebaruan argumentasi yang diajukan Soroush, apalagi diuraikan secara lihai oleh Aksin. Karena itu, kepada pembaca budiman yang hendak memahami pemikiran Abdul Karim Soroush, dan juga yang hendak mengetahui bagaimana cara meneliti pemikiran tokoh yang baik dan obyektif, sudah sepantasnya membaca karya ini. Selamat membaca dan selamat untuk saudara saya, Aksin Wijaya.

Cirebon, 20 Desember 2016

ISLAM SEBAGAI DOKTRIN DAN ILMU?

Dr. Anis Masykhur

(Kepala Seksi Penelitian DIKTIS Kementerian Agama RI)

Saya agak ragu untuk menulis pengantar untuk buku yang lahir dari tokoh yang belum begitu saya kenal. Tetapi ketika memperhatikan judul yang ditawarkan yakni "Menalar Islam", saya merasa berkepentingan meneguhkan penggunaan nalar untuk ber-Islam di tengah masa yang sedang mengalami "darurat nalar". Saya sebut darurat nalar dikarenakan seorang muslim (yang beriman sekalipun) turut terlibat dalam penciptaan suasana menumbuhkan ketidakpercayaan atas realita empiris saat ini. Ketika dunia informasi didominasi oleh media sosial (bukan media yang semestinya), maka dengan mudah seorang aktifis medsos mem-brodcast apapun informasi yang masuk ke *gadget*-nya, tanpa reserve dan tanpa pelibatan nalar kritisnya. Terlebih ketika muatannya adalah bernuansa "ajaran doktrin yang sesuai dengan keyakinannya", maka dalam alam pikirnya

muncul pernyataan, "*share* kebaikan adalah *jariyah*". Karena itu, terjadilah lalulintas informasi yang seolah benar, padahal belum tentu, bahkan ada juga yang palsu (Hoax) atas nama agama. Muncullah era saat ini yang disebut dengan "post truth" di mana masyarakat menjadi berpandangan sudah tidak ada kebenaran atau sudah tidak ada yang bisa dipercaya dalam informasi.

Mencermati buku tentang Soroush ini, ternyata ber-Islam itu tidak cukup jika hanya mengandalkan "hati", karena ia akan membabi buta dalam melangkah. Begitu pula, tidak cukup pula ber-Islam hanya menggunakan "akal/rasio", karena agama menjadi tidak jelas (relatif). Nah, saya memahami "Menalar Islam" ini berkaitan dengan penggunaan "akal dan hati secara bersamaan untuk ber-Islam".

Soroush, nama ini mengingatkan kepada George Soros, spekulan yang sempat menghebohkan negara-negara berkembang, termasuk Indonesia. Tetapi ini beda. Tokoh yang ditulis dalam buku ini adalah Abdul Karim Soroush, yang pemikirannya bisa menggoncang sebagian umat Islam. Saya menangkap kesan, bahwa keprihatinan Soroush dalam menuangkan gagasannya, diawali oleh pemahaman masyarakat muslim (termasuk para tokoh agamanya) yang gagal paham atas Islam. Mereka belum bisa membedakan antara Islam sebagai doktrin atau sebagai ilmu pengetahuan. Tentunya perlakuan terhadap dua pandangan ini berbeda. Ketika Islam dipahami sebagai doktrin, maka sudah tidak ada tawar menawar lagi dalam memahami Islam. Islam menjadi bersifat tetap; ikut kitab suci atau tafsir ulama' yang otoritatf.

Tapi ketika Islam dipandang sebagai ilmu, maka Islam diobjekkan dan bersifat dinamis. Siapapun orangnya dan apapun mazhab dan agamanya berhak mempunyai pandangan dan pemikiran terhadap Islam meski berbeda dengan pemahaman mainstream.

Gaya berfikir Soroush ini sebenarnya bukan barang baru di kalangan akademisi perguruan tinggi keagamaan Islam. Aksin termasuk salah satu contohnya. Hanya pertanyaannya, kenapa bukan pemikiran Aksin yang dikaji tetapi Abdul Karim Soroush? Kenapa Aksin yang takjub dengan pemikiran Soroush, bukan Soroush yang takjub dengan Aksin? Pertanyaan ini menjadi penting untuk direspon dan dijawab secara sistematik. Keprihatinan Nurcholis Madjid yang dituangkan dalam karya *magnum opus*nya, yakni *Islam, Agama dan Peradaban* (Jakarta:Paramadina, 1997) juga adalah fenomena atas ketidakpuasan terhadap pembacaan realitas yang ada. Yang sering menjadi permasalahan adalah "produk" model nalar yang terakhir ini selalu "menggoncang dunia". Karena dua model nalar tidak bisa bertemu, wajar jika para intelektual seperti Muhammad Abid al-Jabiri, Nasr Hamid Abu Zayd, dan pemikir kontemporer lainnya sering mendapat penolakan dari komunitasnya. Bahkan beberapa di antara mereka harus di-"fatwa"-kan "halal darah"nya. Gaya nalar Abdul Karim Soroush ini perlu "didialokkan" dengan gaya nalar Cendikiawan Muslim Indonesia, sehingga Soroush tidak dikenal sendirian.

***

Saya sebenarnya tidak mempunyai banyak waktu untuk membaca karya saudara Aksin, apalagi memberi kata pengantar. Akan tetapi, begitu mulai membaca dan mendapati pemikiran yang menarik di dalam karya ini, sayapun menikmati dan melanjutkan membacanya dan mencoba memberi kata pengantar singkat terhadap karya ini. Sebagaimana diutarakan dalam pengantarnya, Aksin hendak mendeskripsi pemikiran Abdul Karim Soroush, terutama pemikirannya sebagai metode atau nalar yang dia pinjam dari Muhammad Abid al-Jabiri. Dengan kerangka ini, Aksin mencoba menempatkan dirinya dalam posisi Soroush, dengan cara melansir metode berfikir Soroush yang disebut teori penyusutan dan pengembangan, sehingga hasil tulisan ini bisa dibilang obyektif, atau mendekati obyektif.

Ada tiga unsur utama yang menjadi obyek tulisan ini, yakni, pemikiran Soroush tentang hakikat agama, pengetahuan keagamaan atau pemikiran keagamaaan dan epistemologi tafsir terhadap agama. Dalam memahami agama, Abdul Karim Soroush mengacu pada pengalaman keagamaan nabi. Agama adalah hasil pengalaman seseorang dalam bertemu dengan Yang Sakral. Definisi seperti ini tidak hanya bermakna bahwa Nabi Muhammad berperan aktif dalam agama, tetapi juga bermakna bahwa agama itu mengikuti pengalaman Nabi Muhammad. Di sisi lain, agama Islam menurut Soroush, terdiri dari dua unsur: unsur esensial dan unsur aksidensial. Unsur yang pertama bermakna bahwa agama harus mempunyai unsur tertentu, yang tanpa unsur itu, Islam tidak akan menjadi agama; sedang unsur aksidensial

adalah suatu unsur, yang tanpa unsur itu, Islam masih tetap bisa disebut agama.

Menurut Soroush, agama itu tetap, sedang pengetahuan keagamaan selalu berubah. Yang tetap dari agama adalah dimensi esensialnya, sedang yang berubah adalah dimensi aksidensialnya. Karena kita hidup dalam dunia yang serba berubah, maka Soroush menegaskan agar kita banyak mengkaji dimensi aksidensial agama, sehingga agama senantiasa mengiringi dunia yang sudah berubah ini. Karena itu, pemikiran keagamaan yang diajukan Soroush juga berubah. Menurut temuan Aksin, Soroush menganut paradigma Islam antroponsetris, suatu pemikiran Islam yang menjadikan manusia sebagai pusat dan orientasi hadirnya agama. Agama adalah hak asasi manusia. Ia hadir dari Tuhan untuk kepentingan manusia. Agar pesan agama membela kepentingan manusia, maka pendekatan yang digunakan harus yang lahir dari manusia, semacam hermeneutika. Inilah paradigma Islam antroposentris yang diajukan Soroush.

Pemikiran Soroush yang berparadigma antroposentris seperti ini cukup penting dihadirkan ke dunia untuk saat ini, dimana pemikiran Islam mainstream yang serba Tuhan atau yang berparadigma teosentris telah disalahgunakan oleh sebagian penganutnya. Kalau kita melihat berbagai organisasi keagamaan dewasa ini, mereka merubah wajah Islam teosentris menjadi berwajah keras. Ketika melakukan tindakan kekerasan, mereka mengatasnamakan agama dan Tuhan. Ketika menyerang kelompok tertentu, para ulama' yang mengklaim pembela Tuhan ini mengumandangkan

kalimat ‘Allahu Akbar”. Mereka merasa yakin mendapat pujian dari Allah karena mereka menjadi tentara Allah. Manusia tidak boleh melawan hukum Allah, hanya Allah yang menjadi hakim, dan manusia tidak boleh. Karena itu, pemikiran Islam yang bersifat antroposentris dari Soroush ini paling tidak memberi sinyal baru betapa manusia menjadi subyek utama dari agama. Tuhan, kata Gus Dur, tidak perlu dibela. Manusialah yang perlu dibela.

Di sisi lain, Soroush berpendapat bahwa saat ini, kita hidup dalam dunia plural, baik dari segi sosial, budaya, maupun dan terutama agama. Pluralisme agama merupakan akibat dari pluralisme sosial dan budaya. Akan tetapi, tidak semua penganut agama mengakaui pluralisme tersebut, terutama pluralisme agama. Beberapa kelompok kecil penganut agama mengklaim diri sebagai pemegang otoritas tunggal tafsir agama, sembari menuduh salah pihak lain, bahkan tidak jarang menuduh mereka sesat dan menyesatkan. Klaim seperti ini dinilai berbahaya bagi kehidupan keagamaan. Soroush pun mencoba memasuki bahasan tentang masalah pluralisme agama ini, tetapi yang dia bidik adalah dimensi epistemologi dalam memahami dan menafsiri agama.

Sebagaimana disinggung di atas, agama merupakan hasil pengalaman nabi, dan bentuknya adalah al-Qur’an. Pengalaman keagamaan nabi bersifat plural, begitu juga teks a-Qur’an mempunyai banyak makna. Di sisi lain, penafsir agama beragam dan hidup dalam ruang sejarah yang dinamis. Karena itu, menurut Soroush, epistemologi agama bersifat plural. Dengan epistemologi pluralisme tafsir terhadap

agama ini, maka klaim kebenaran dalam memahami agama sejatinya tidak boleh terjadi. Masing-masing penganut agama seharusnya saling menghormati, bukan hanya terhadap agama yang berbeda, tetapi juga tehadap internal agama. Tafsir terhadap agama tidak bisa bersifat tunggal, kendati agama-agama itu lahir dari Yang Maha Tunggal. Yang lahir dari Yang Maha Tunggal tidak mesti tunggal, sebab yang membuat agama beragam adalah Yang Maha Tunggal sendiri. Dia mengirim nabi-nabi untuk setiap masa dan umat, begitu juga Dia mengambil bentuk yang berbeda dalam berhubungan dengan para nabi-Nya. Jika Tuhan lah yang menghadirkan keragaman, mengapa manusia justru mau menunggalkan keragaman itu?

Bagi sidang pembaca yang hendak menyegarkan kembali pemikiran keislamannya, pemikiran keislaman Abdul Karim Soroush yang terdapat dalam karya saudara Aksin Wijaya ini bisa menjadi salah satu alternatinya. Selamat membaca.

Jakarta, 6 Januari 2017

PEDOMAN TRANSLITERASI

Sistem transliterasi Arab-Indonesia yang dipedomani dalam penulisan jurnal *Al-Tahrir* adalah sistem Institute of Islamic Studies, McGill University, yaitu sebagai berikut:

Huruf

ء	=	’	ز	=	z	ق	=	q
ب	=	b	س	=	s	ك	=	k
ت	=	t	ش	=	sh	ل	=	l
ث	=	th	ص	=	ṣ	م	=	m
ج	=	j	ض	=	ḍ	ن	=	n
ح	=	ḥ	ط	=	ṭ	و	=	**w**
خ	=	kh	ظ	=	ẓ	ه	=	h
د	=	d	ع	=	‘	ي	=	y
ذ	=	dh	غ	=	gh			
ر	=	r	ف	=	f			

Tā' marbūṭa tidak ditampakkan kecuali dalam susunan *idāfa*, huruf tersebut dituis t. Misalnya: فطانة = *faṭāna*; فطانة النبي = *faṭānat al-nabī*

Diftong dan Konsonan Rangkap

او	=	aw	او	=	ū
أي	=	ay	أي	=	ī

Konsonan rangkap ditulis rangkap, kecuali huruf *waw* yang didahului *ḍamma* dan huruf *yā'* yang didahului *kasra* seperti tersebut dalam tabel.

Bacaan Panjang

ا	=	ā	اي	=	ī	او	=	ū

Kata Sandang

ال	=	al-	الش	=	al-sh	وال	=	wa al-

DAFTAR ISI

BAB I:

MENGAPA MENULIS PEMIKIRAN ABDUL KARIM SOROUSH

Secara epistemologis, ada perbedaan mendasar antara sesuatu dengan pengetahuan terhadap sesuatu. Yang pertama adalah tentang hakikat sesuatu pada dirinya, yang kedua adalah pemahaman atau konsep tentang hakikat sesuatu. Dalam konteks agama, juga terdapat perbedaan antara agama pada dirinya dengan pengetahuan terhadap agama. Yang pertama disebut agama menurut Allah, yang kedua disebut agama menurut manusia. Agama pada dirinya merupakan pengetahuan ilahi sehingga ia bersifat absolut, otentik, universal dan tidak mengalami perubahan, sedang pengetahuan keagamaan merupakan bagian dari pengetahuan manusia sehingga ia bersifat relatif, subyektif, partikular dan senantiasa mengalami perubahan.

Pembedaan agama dan pengetahuan keagamaan ini penting mengingat telah terjadi tumpang tindih pemahaman di kalangan umat Islam antara keduanya. Tumpang tindihnya pemahaman antara keduanya tidak hanya terjadi belakangan ini. Jauh sebelumnya di era sahabat juga sudah terjadi tumpang tindih pemahaman sehingga sempat terjadi debat yang cukup tajam antara Abu Bakar dan Umar bin al-Khattab dalam menghadapi persoalan pembangkangan kelompok tertentu yang tidak mau membayar zakat pasca wafatnya Nabi Muhammad. Jika Abu Bakar al-Siddiq sebagai kepala Negara hendak memerangi mereka lantaran tindakan seperti itu menurut logika politik sang khalifah akan melemahkan ekonomi Negara Madinah yang dia pimpin, sebaliknya Umar bin al-Khattab sebagai ulama' tidak menghendaki peperangan terhadap mereka sebagaimana seseorang yang tidak mengerjakan sholat tidak perlu diperangi.[1]

Tumpang tindihnya pemahaman terhadap agama dan pengetahuan keagamaan menyebabkan tumpang tindihnya nilai pada keduanya. Agama yang sebenarnya sakral berubah dari segi nilainya menjadi profan, sebaliknya pengetahuan keagamaan yang sebenarnya profan berubah dari segi nilainya menjadi sakral. Peristiwa pembalikan status nilai pengetahuan keagamaan yang profan menjadi sakral (*taqdīs al-afkār al-Islāmī*) pada gilirannya mengakibatkan perlakuan terhadap keduanya juga berubah. Pengetahuan keagamaan yang sudah

---

[1] Muḥammad Sa'īd al-Ashmawī, *Ḥaṣād al-'Aqli*, cet. ke-3, (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2004), hlm. 96-100.

menjadi sakral tidak boleh berubah, apalagi dikritik. Ṭaha Ḥusein divonis murtad hanya karena mempertanyakan otentisitas syi'ir jahiliyah dan fungsinya dalam menafsir al-Qur'an dengan karyanya, *fi al-Shi'ri al-Jāhilī*,[2] dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd divonis murtad hanya karena mengkritik pemikiran Imam al-Shafi'i dan para fuqaha negara di Mesir dengan dua karyanya, *Naqd Khiṭāb al-Dīnī*[3] dan *al-Imām Shāfi'i wa Ta'sīs al-Ideologiyyah al-Wasaṭiyyah*.[4]

Merespon munculnya gejala sakralisasi pemikiran keagamaan itu, beberapa pemikir coba mengembalikan status nilai itu pada posisinya semula dengan cara melakukan pembedaan antara agama dengan pengetahuan keagamaan. Di antaranya adalah Muḥammad Sa'id al-Ashmawi,[5] Nasr

---

[2] Karena dinilai kontroversi dan mendapat sorotan tajam dari para pemikir Mesir, buku edisi keduanya terbit pada tahun 1927 dengan perubahan judul menjadi, *Fī al-Ādāb al-Jāhilī,* membuang sub bahasan tertentu yang dinilai kontrovesial, sembari membuat penambahan sub bahasan. Judul awal adalah *fi al-Shi'ri al-Jāhilī*, judul kedua menjadi, *Fī al-'Ādāb al-Jāhilī*. Ṭāha Husein, *fi al-Shi'ri al-Jāhilī,* (Qāhirah: Ru'yah, 2007)/ Ṭāha Ḥusein, *Fī al-'Ādāb al-Jāhilī*, cet. ke-18, (Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 2005). Pembahasan tentang pemikiran Ṭāha Ḥusein dapat dilihat karya saya. Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Membincang Para Epistemologi Kritis, al-Ghazali, Ibnu Rusyd, Thaha Husein dan Muhammad Abid al-Jabiri*, (Yogyakarta: Teras, 2014).

[3] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Khiṭāb wa al-Ta'wīl*, (Beyrūt: Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 2000)

[4] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Imām Shāfi'i wa Ta'sīs al-Ideologiyyah al-Wasaṭiyyah,* (Qahirah: Maktabah Madbūli, 1996)

[5] Muḥammad Sa'īd Ashmawī,, *Ḥaṣād al-'Aqli*, cet. ke-3, (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabi, 2004).

Hamid Abu Zayd,[6] Abdul Jawwad Yasin,[7] Abdul Majid Najjar,[8] Mustafa Malikan[9] dan terutama Abdul Karim Soroushh[10] yang menjadi objek utama tulisan ini. Soroush membedakan agama dengan pengetahuan keagamaan. Agama menurut Rausyanfikr asal Iran ini adalah hasil pertemuan seorang nabi dengan Yang Sakral dan dalam pertemuan itu dia menerima pengetahuan khusus dari-Nya yang dalam ulum al-Qur'an disebut pewahyuan dan dalam bahasa modern disebut pengalaman keagamaan.[11] Dengan demikian, agama menurut Soroush tidak sekedar sebagai kumpulan pernyataan-pernyataan yang terdapat dalam kitab suci agama (al-Qur'an dan al-Hadith) sebagaimana kita yakini selama ini, tetapi juga pengalaman keagamaan Nabi Muhammad.[12] Sejalan dengan itu, pemahaman terhadap agama pun, yang nantinya melahirkan pengetahuan keagamaan, sejatinya juga diarahkan pada kedua sumber asasi agama tersebut. Ini di satu sisi.

---

[6] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, cet-2, (Qāhirah: Sīnā li-al-Nashr, 1994)

[7] Abḍul Jawwad Yasin, *al-Dīn wa al-Tadayyun: al-Tashrī', wa al-Nas, wa al-Ijtimā'*, (Lubnān-Beyrūt: al-Tanwīr, 2012)

[8] 'Abdul Majīd Najjār, *Fahm al-Dīn: Fahman wa Tanzīlan*, cet ke-2, (Tūnis: al-Zaytūnah li al-Nashr, 1995)

[9] Musṭafā Malikān, *Maqālāt wa Maqūlāt fi al-Falsafah wa al-Dīn wa al-Hayāh*, (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2013)

[10] 'Abdul Karīm Soroush, *Al-Qabḍ wa al-Basṭ fi al-Sharī'ah*, terj. ke bahasa Arab: Ahmad al-Qabbanji, (Lubnān-Beyrūt: Dār al-Jadīd, 2002)

[11] 'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm. 15-17

[12] *Ibid*. hlm, 36-44

Di sisi lain, penafsir yang bertugas menghidupkan pesan al-Qur'an sebagai sumber asasi agama melakukan penafsiran dari luar kerangka agama, salah satunya adalah menggunakan ilmu-ilmu manusia baik ilmu agama maupun non-agama. Dalam kerangka itu, tentu saja terselip pra asumsi, harapan-harapan dan pertanyaan-pertanyaan kritis yang terus mengalir dari sang mufassir sehingga tindakan penafsiran terhadap kitab suci agama menjadi bervariasi, beragam dan mengalir terus. Karena itu, tidak hanya satu makna yang dapat ditemukan mufassir dari kitab suci agama yang kaya makna itu, melainkan beragam makna yang tentu saja masih berada dalam batas minimal dan maksimal agama. Karena itu, pemahaman terhadap dua sumber agama berikut dua sifatnya itu menurut Soroush akan melahirkan wacana agama yang bersifat "plural" dan "dinamis" mengikuti dinamika ilmu-ilmu non-agama dan pengalaman kehidupan penganut agama atau penafsir itu sendiri.[13] Inilah nalar agama Abdul Karim Soroush yang menjadi alasan saya memilihnya sebagai objek kajian tulisan ini. Harapannya adalah membuka wawasan baru tentang cara menalar Islam.

Secara deduktif-deskriptif, tulisan ini akan menyajikan nalar agama Abdul Karim Soroush dengan fokus bahasan pada tiga sub bahasan: *pertama*, konsep Soroush tentang agama secara umum, dan khususnya Islam; *kedua,* arah pengembangan pengetahuan keagamaan yang ditawarkan

---

[13] 'Abdul Karīm Soroush, *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīmah: Qirā'ah Jadīdah li al-Naẓariyyah al-Ta'addudiyyah al-Dīniyyah*, terj. ke bahasa Arab: Ahmad al-Qabbanji, (Lubnān-Beyrūt: Dār al-Jadīd, 2009)

Soroush; *ketiga,* metode tafsir agama (al-Qur'an) yang ditawarkan Soroush. Yang pertama dimaksudkan untuk mengetahuai cara Soroush memahami agama, dan hakikat agama itu sendiri; yang kedua untuk menilai paradigma keislaman yang digunakan Soroush; dan yang ketiga untuk mengetahui metode tafsir al-Qur'an yang ditawarkan Soroush. Ketiga unsur itu saling terkait.

Sebagai intelektual muslim kontroversial, tentu saja banyak penulis yang penasaran dengan pemikiran Abdul Karim Soroush. Namun karena karya-karya utamanya belum beredar banyak di Indonesia, tidak banyak pemikir asal Indonesia yang melakukan penelitian terhadap Rausyanfikr asal Iran ini. Kalaupun ada hanya berupa skripsi dan artikel internet yang terkadang bias dan reduktif karena referensi yang digunakannya tidak kaya dan tidak valid. Intelektual Indonesia yang menelitipun sebatas kata pengantar terhadap terjemahan karya Soroush yakni Haidar Baqir. Rausyanfikr sekaligus direktur penerbit Mizan ini menulis pemikiran Abdul Karim Soroush dengan judul "Sorous: Potret Seorang Muslim "Liberal", pengantar terhadap karya Soroush yang berjudul, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*.[14] Sebagai pengantar, tentu saja tulisan itu hanya berhenti di depan pintu gerbang pemikiran Soroush yang kritis dan filosofis.

[14] Haidar Baqir, "Soroush: Potret Seorang Muslim "Liberal", pengantar terhadap karya Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, terj. Abdullah Ali, (Bandung: Mizan, 2002).

Sedang tulisan tentang Soroush pada umumnya berasal dari Timur Tengah dan Iran, sebagian di antaranya adalah Muḥ ammad Ḥusein al-Ḥusaini al-Ṭaranī. Dia menulis komentar kritis terhadap karya tunggal Soroush yang kontroversial terutama *al-Qabḍ wa al-Basṭ fi al-Sharī'ah* dengan judul *Naẓ rah 'alā Maqālah Basṭ wa Qabḍ Naẓariyah al-Sharī'ah li Duktūr Abdul Karīm Soroush*.[15] Ḥaydu Raḥbillah mengumpulkan komentar-komentar para intelektual muslim Timur Tengah terhadap pemikiran Soroush terutama tentang historisasi dan humanisasi al-Qur'an sebagai sumber asasi agama Islam dengan judul *al-Waḥyu wa al-Ẓāhirah al-Qur'āniyyah*.[16] Wala' Wakili juga menulis pemikiran Soroush di bidang relasi agama dengan politik dengan karyanya yang berjudul, *al-Ḥiwār Hawla al-Dīn wa al-Siyāsah fi Iran: al-Fikr al-Siyāsī li 'Abdil Karīm Soroush*.[17] John Cooper juga menulis sebuah artikel pemikiran Abdul Karim Soroush di bidang epistemologinya dengan judul "Batas Kesakralan: Epistemologi Abdul Karim Soroush".[18]

---

[15] Muḥammad Ḥusein al-Ḥusaini al-Ṭarani, *Naẓrah 'alā Maqālah Basṭ wa Qabḍ Naẓariyah al-Sharī'ah li Duktūr Abdul Karīm Soroush,* (Dār al-Mahajjah al-Bayḍā', TT&Tt).

[16] Ḥaydu Raḥbillah, *al-Waḥyu wa al-Ẓāhirah al-Qur'āniyyah*, (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2012).

[17] Wala' Wakili, *al-Ḥiwār Ḥawla al-Dīn wa al-Siyāsah fi Īrān: al-Fikr al-Siyāsī li 'Abdil Karīm Soroush*, terj. ke bahasa Arab: Hasan Urid, Nusysira: al-Funk, (Dār al-Bayḍā', Tt.t).

[18] John Cooper, "Batas Kesakralan: Epistemologi Abdul Karim Soroush", dalam John Cooper, Ronald Nettler dan Muhammed Mahmoed (editor), *Islam dan Modernitas: Respon Intelektual Muslim*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Penerbit Pustaka, 2004), hlm. 48-71.

Sejauh amatan singkat yang bisa saya lakukan, belum ada karya yang secara khusus mengungkap gagasan inti Soroush dalam memahami atau menalar agama, khususnya agama Islam. Padahal, di sinilah kunci utama pemikiran Soroush yang secara spesifik mencakup tiga hal: hakikat agama; pengetahuan keagamaan; dan tafsir terhadap agama. Sejalan dengan alasan dan survei literatur di atas, tulisan ini hendak menampilkan secara deskriptif gagasan inti Soroush tersebut yang luput dari perhatian sebagian pemerhati pemikiran Soroush[19]

---

[19] Sejalan dengan itu, tulisan ini menggunakan dua sumber data, yakni: *pertama,* sumber data primer yang meliputi karya-karya Abdul Karim Soroush terutama yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa arab, yakni: 'Abdul Karīm Soroush, *Al-Qabḍ wa al-Basṭ fi al-Syarī'ah*, (Lubnān-Beyrūt: Dār al-Jadīd, 2002); 'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyah*, (Lubnān-Beyrūt: Dār al-Jadīd, 2009); 'Abdul Karīm Soroush, *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīmah: Qirā'ah Jadīdah li al-Naẓariyyah al-Ta'addudiyah al-Dīniyyah*, (Lubnan-Beyrut: Dār al-Jadīd, 2009); 'Abdul Karīm Soroush, *al-Turāsh wa al-Ilmāniyah: al-Bun-ya, wa al-Murtakizāt, al-Khalfiyyāt wa al-Mu'thiyāt,* (Baghdad/Lubnan-Beyrut: Manshūrāt al-Jamal, 2009); 'Abdul Karīm Soroush, *al-Siyāsah wa al-Tadayyun: Daqā'iq Naẓariyyah wa Ma'zaq 'Amaliyyah*, terj. ke bahasa Arab, Aḥmad al-Qabbanjī (Lubnan-Beyrut: al-Intishār al-'Arabī, 2009); 'Abdul Karīm Soroush, *al-'Aqlu wa al-Ḥurriyah*, terj. ke bahasa Arab: Ahmad al-Qabbanji (Lubnān-Beyrūt: Manshūrāt al-Jamal, 2009); 'Abdul Karīm Soroush, *al-Dīn al-'Almāni*, terj. ke bahasa Arab: Ahmad Qobanji, (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2009); 'Abdul Karīm Soroush, *al-Turāth wa al-'Almāniyah*, terj ke bahasa Arab: Ahmad al-Qabbanji, (Lubnān-Beyrūt: Manshūrāt al-Jumal, 2009); 'Abdul Karīm Soroush*, Arhābu min al-Ideologiyyah,* terj ke bahasa Arab: Ahmad al-Qabbanji, (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2014); *Kedua,* sumber sekunder meliputi karya-karya lain yang terkait dengan tema penelitian ini, sebagian di antaranya adalah, Muḥammad Saīd al-Ashmawī, *Ḥaṣād al-Aqli*, cet. ke-3, (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-Arabi, 2004); Naṣ r Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, cet-2, (Qahirah: Sīnā li-al-

dengan menggunakan metode berpikir deskriptif dan metode studi tokoh.[20]

Studi tokoh sebenarnya merupakan bagian dari sejarah pemikiran,[21] sebab di antara tugas sejarah pemikiran adalah membicarakan pemikiran-pemikiran besar yang berpengaruh pada kejadian sejarah, baik pemikiran tokoh[22] maupun

---

Nashr, 1994); Abḍul Jawād Yāsīn, *al-Dīn wa al-Tadayyun: al-Tashrī', wa al-Naṣ, wa al-Ijtimā'*, (Lubnān-Beyrūt: al-Tanwīr, 2012); Abdul Majīd Najjār, *Fahm al-Dīn: Fahman wa Tanzīlan*, cet ke-2, (Tūnis: al-Zaytūnah li al-Nashr, 1995); dan Musṭafā Malikān, *Maqālāt wa Maqūlāt fī al-Falsafah wa al-Dīn wa al-Ḥayāh*, (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2013)

[20] Metode ini sudah digunakan untuk mendeskripsikan beberapa karya pemikir muslim liberal dan kritis asal Timur Tengah. Lihat Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Membincang Dialog Kritis Para Epistemolog Muslim*, (Yogyakarta: Teras, 2014).

[21] Ada tiga wilayah kajian yang dimiliki sejarah pemikiran, yakni kajian teks, kajian konteks sejarah, dan kajian hubungan antara teks dan masyarakatnya. Di antara wilayah kajian teks adalah genesis pemikiran, konsistensi pemikiran, evolusi pemikiran, sistematika pemikiran, perkembangan dan perubahan pemikiran, varian pemikiran, komunikasi pemikiran, internal dialektis dan kesinambungan pemikiran. Wilayah kajian konteks adalah konteks sejarah, konteks politik, konteks budaya, konteks sosial. Wilayah kajian hubungan antara teks dan konteks meliputi pengaruh pemikiran, implementasi pemikiran, diseminasi pemikiran, dan sosialisasi pemikiran. Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, edisi ke-2, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), hlm. 189-200

[22] Semua perbuatan manusia pasti dipengaruhi oleh pemikiran tokoh. Gerakan koperasi di Indonesia dipengaruhi oleh pemikiran Muhammad Hatta; gerakan pendidikan Taman Siswa dipengaruhi oleh pemikiran Ki Hajar Dewantoro; gerakan Muhammadiyah dipengaruhi oleh KH. Ahmad Dahlan, dan gerakan Nahdhatul Ulama' dipengaruhi oleh KH. Hasyim As'ari. Tetapi juga sebaliknya, pemikiran seseorang dipengaruhi oleh realitas.

pemikiran secara umum.[23] Dalam menganalisis pemikiran tokoh, boleh saja seorang penulis mengikuti alur pemikiran tokoh bersangkutan,[24] boleh juga menggunakan alur lain yang berseberangan. Jika mengikuti alur pemikiran tokoh, seorang penulis akan dengan mudah mengetahui arti dan nuansa yang dimaksud tokoh dalam pemikirannya, sehingga dia bisa bersikap obyektif terhadapnya. Sebaliknya, jika menggunakan alur pemikiran luar, seorang penulis akan kritis menilai tokoh dan pemikirannya, namun tidak lepas dari bias ideologis yang terkandung di dalamnya. Karena sekedar bertujuan mendeskripsi pemikiran tokoh, tulisan ini menggunakan alur pemikiran tokoh, sehingga sebagai penulis, saya berada dalam posisi Soroush, dan hendak menulis ulang pemikirannya, karena pemikiran ini sangat penting untuk diketahui publik.

Darimana cara mengetahui alur pemikiran Soroush? Bukankah karya-karya Soroush banyak berbentuk artikel lepas dan diterbitkan dalam bentuk bunga rampai sehingga menyulitkan kita dalam mencari alur berfikirnya?

Untuk memudahkannya, saya menggunakan metode nalar yang dirumuskan oleh Muhammad Abid al-Jabiri yang sempat saya gunakan ketika menulis pemikiran Faisal

---

[23] Tugas sejarah pemikiran adalah membicarakan pemikiran-pemikiran besar yang berpengaruh pada kejadian sejarah, baik pemikiran tokoh maupun pemikiran secara umum; melihat konteks sejarah tempat ia muncul, tumbuh dan berkembang; dan pengaruh pemikiran pada masyarakat bawah; Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, hlm. 191

[24] Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat,* cet. ke-13, (Yogyakarta: Kanisius, 2005), hlm. 63.

Ismail.[25] Epistemolog asal Maroko ini membagi pemikiran menjadi dua kategori: *pertama,* pemikiran sebagai metode (alat); *kedua,* pemikiran sebagai produk (hasil).[26] Keduanya saling berhubungan. Setiap metode (alat) melahirkan bentuk pemikiran tertentu, sebagaimana setiap produk pemikiran tertentu pasti lahir dari metode tertentu. Jika menggunakan metode kritis, hasil pemikirannya juga pasti bersifat kritis, dan jika menggunakan metode deskriptif, hasil pemikirannya pasti juga bersifat deskriptif. Pemikiran sebagai metode (alat) biasanya disebut dengan istilah nalar (*al-ʻaql).* Pengertian sederhana dari nalar (*al-ʻaql*) adalah suatu "kumpulan aturan-aturan dan hukum-hukum berpikir yang diberikan oleh suatu kultur tertentu bagi penganutnya sebagai landasan untuk memperoleh pengetahuan."[27] Menurut Jabiri, pemikiran sebagai nalar (metode atau alat) (*al-ʻaql*) terbagi menjadi dua kategori: *pertama*, nalar pembentuk (*al-ʻaql al-mukawwin).* Nalar kategeori ini disebut dengan nalar (*al-ʻaql*) murni, sesuatu yang membedakan manusia dengan hewan. Semua manusia mempunyai nalar (*al-ʻaql*) tersebut. *Kedua*, nalar terbentuk (*al-ʻaql al-mukawwan).* Yang kedua ini disebut nalar (*al-ʻaql*) budaya, yakni nalar manusia yang dibentuk oleh budaya masyarakat tertentu tempat orang tersebut hidup.

---

[25] Aksin Wijaya, *Visi Pluralis- Humanis Islam Faisal Ismail*, (Yogyakarta:Dialektika, 2016).

[26] Muḥammad ʻĀbid Al-Jābirī, *Takwīn ʻAql al-ʻArabī* (Beyrūt: Markaz al-Thaqāfi al-ʻArabī, 1991), hlm. 11-13.

[27] *Ibid*., hlm. 15.

Budaya di sini bersifat umum, bisa berupa realitas sosial budayanya, bisa juga berupa tradisi intelektualnya.

Dengan menggunakan logika nalar al-Jabiri ini, terlebih dulu saya akan menelusuri pemikiran Soroush dalam posisinya sebagai metode (nalar budaya) dengan cara menelusuri sejarah hidupnya, baik sejarah sosialnya maupun sejarah pendidikan atau intelektualnya. Sebagai sesuatu yang saling berhubungan, pemikiran Soroush sebagai metode itu selanjutnya akan digunakan untuk menelusuri pemikiran Soroush dalam posisinya sebagai hasil (produk atau wacana) tentang empat masalah yang menjadi objek tulisan ini. Dengan demikian bisa dikatakan, tulisan ini membaca pemikiran Soroush sebagai hasil (produk atau wacana) melalui pemikiran Soroush sebagai metode (alat atau nalar).

Tulisan ini terbagi menjadi tujuh bab. Bab *pertama* berisi catatan pembuka. Bab *dua* membahas secara singkat biografi intelektual Abdul Karim Soroush. Ia meliputi: sekilas perjalanan hidup Soroush, karya-karyanya, dan gagasan intinya di bidang pemikiran Islam. Bab *tiga* membahas teori epistemologi penyusutan dan pengembangan yang digunakan Soroush. Sebagaimana cara bernalar yang ditawarkan Jabiri di atas, teori ini akan digunakan untuk menganalisis pemikiran keislaman Soroush dalam posisinya sebagai wacana. Selain meminimalisir terjadinya bias, dan membantu menemukan pesannya secara obyektif, penggunaan teori ini juga membantu mempermudah pilihan dan menyusun tema yang akan dikaji. Dengan teori ini, saya menyusun tema-tema utama pemikiran

keislaman yang menjadi gagasan inti Soroush yang begitu beragam dan aktual.

Bab *empat* membahas hakikat agama menurut Abdul Karim Soroush. Di sini akan dibahas agama dalam posisinya sebagai pengalaman keagamaan, eksistensi agama itu sendiri yang bersifat tetap sekaligus berkembang, dan bagaimana agama Islam itu mengalami proses penyempurnaan. Setelah itu, bab *lima* membahas hakikat pengetahuan keagamaan, yang menjadi masalah kedua dalam tulisan ini. Jika agama saja berkembang, apalagi pengetahuan keagamaan. Yang dimaksud pengembangan pengetahuan keagamaan dalam tulisan ini adalah dalam arti pergeseran paradigma, dari paradigma lama ke paradigma baru, terutama untuk mengetahui posisi paradigma keislaman yang ditawarkan Soroush, berikut nalar tafsirnya. Nalar tafsir Soroush yang menjadi masalaha ketiga tulisan ini akan dibahas pada bab *enam*. Bab *ketujuh,* catatan penutup.

BAB II:

BIOGRAFI INTELEKTUAL ABDUL KARIM SOROUSH

Bahasan bab ini akan dimulai dari posisi pemikiran Soroush dalam ragam gerakan pemikiran yang berkembang di Iran modern tempat dia lahir, dan menelorkan pemikiran-pemikirannya, kemudian sejarah pemikirannya sendiri sebagaimana dia tuturkan, dan karya-karyanya. Pembahasan tiga unsur ini dimaksudkan sebagai pengantar untuk memahami nalar Islam yang diajukan Abdul Karim Soroush.

A. Pemikir Revivalis Reflektif

Jika dilihat dari sejarah perkembangan aliran-aliran dalam Islam, yang masih bertahan kuat sampai sekarang, kita bisa mencatat dua aliran besar: Sunni dan Syi'ah. Dari segi

jumlah penganut dan pengaruhnya, aliran Sunni lebih luas dan lebih kuat pengaruhnya dalam jagad pemikiran Islam, lantaran aliran Sunni berkembang di pelbagai penjuru Negara tentu saja dengan intensitas yang berbeda-beda. Kendati Syi'ah jauh lebih sedikit dari segi jumlah penganutnya, pengaruh pemikiran Syi'ah tidak bisa dipandang sebelah mata, baik dari segi politik dimana Iran, tempat tumbuh dan bersemainya aliran Syi'ah, masih menjadi satu-satunya Negara kuat menghadapi serbuan Negara-negara Barat, maupun dari segi perkembangan sains, teknologi dan terutama agamanya. Pemikiran keagamaan dalam tradisi Syi'ah juga masih kuat dan kental dengan nuansa irfaninya atau tasawuf falsafinya, sehingga banyak pemikir yang lahir di sana mampu menampilkan diri menjadi pemikir besar yang berpengaruh di dunia. Sebut saja misalnya Suhrawardi, Mulla Sadra, Tabataba'i, Imam Khumaini, Murtada Muttahhari, 'Ali Shari'ati, Ha'iri Yazdi, dan Abdul Karim Soroush yang menjadi obyek tulisan ini.

Di era modern, Iran dipengaruhi semangat intelektual yang lahir dari dua negara Eropa yang sangat berpengaruh kala itu, yakni semangat intelektual yang berasal dari Rusia dan yang berasal dari Prancis, kendati yang pertama lebih besar pengaruhnya daripada yang kedua, terutama pemikiran marxisme. Modernisasi dan sekularisasi pun mulai memasuki Iran. Pada abad itu juga, di Iran berkembang tiga aliran pemikiran dalam merespon modernisasi dan sekularisasi global terutama yang datang dari kedua negara tersebut: *pertama,* modernisme sekuler modern (modernis awam)

yang menerima secara radikal sembari menyerahkan secara mutlak budaya dan nilai-nilai lokal kepada modernitas. Mereka menerima modernisasi dan sekularisasi tanpa selektif, dan menilainya sebagai suatu keharusan agar Iran mengalami kemajuan sebagaimana adialami Barat.

Kedua, revivalis rejeksionis yang menyikapi modernisasi dan sekularisasi yang datang dari luar secara reaksioner. Mereka mengobarkan perang suci untuk menolak modern-isasasi dan sekularisasi demi mempertahankan identitatas dan kebenaran tradisional yang mereka yakini selama ini, sehingga modernisasi dan sekularisasi diburuk-burukkan, sebagai sesuatu yang jahat, dianggap tidak natural, asing dan sebagainya yang bernada negatif. Kelompok ini cenderung mendukung masyarakat dan budaya otoriter demi menundukkan kaum modern dengan modernisassi dan sekularisasinya.

Ketiga, revivalis reflektif yang bersifat akomodatif terhadap modernisasi dan sekularisasi. Penganut kelompok ini mengakui kekuatan dan luasnya gerakan modernisasi dan sekularisasi serta memperlihatkan kesediaan untuk menyatakannya sebagai suatu takdir Tuhan yang diinginkan. Karena itu, kelompok ini memisahkan antara aspek manfaat yang bersifat universal dan tak terelakkan dalam modernisasi dan sekularisasi, di sisi lain mengantisipasi sifat-sifat khususunya yang secara kultural bersifat imperialis dan

merusak moral.[28] Di antara penganut revivalis reflektif adalah Abdul Karim Soroush.[29]

Sebagai pemikir beraliran revivalis reflektif, Soroush di satu sisi dikenal sebagai pemikir liberal sebagai akibat penerimaannya terhadap modernisasi dan sekularisasi, tetapi di saat yang sama, dia sebenarnya tidak kehilangan akar-akar keislamannya, termasuk kepercayaannya untuk dikembangkannya konsep negara Islam dan menjadikan syari'at sebagai basis bagi upaya perumusan sebuah perundang-undangan negera modern, kendati dia menolak adanya bentuk tunggal sistem pemerintahan. Bahkan dia mengkritik konsep *wilāyah faqīh* yang menjadi konsep utama pemerintahan Iran era Imam Khumeinī.[30] Kendati demikian, tetap saja penganut kelompok revivalis rejeksionis melihat Soroush sebagai ancaman yang membahayakan masyarakat Iran sehingga seringkali dia mendapat kritik dan serangan dari kelompok ini.

---

[28] Di sinilah, Faisal Ismail mengambil sikap kritis-apresiatif terhadap modernisasi dan sekularisasi Barat. Detailnya, lihat karya saya. Aksin Wijaya, *Visi Humanis-Pluralis Faisal Ismail*, (Yogyakarta: Dialektika, 2016).

[29] Maḥmoud Sadri dan Aḥmad Sadri, "Pendahuluan" dalam Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, hlm. xxxv-xxxvi, dan xlvi-xlvii; Asef Bayat memasukkan Abdul Karim Soroush ke dalam kelompok pemikir pos-islamisme. Asef Bayat, *Pos-Islamisme*, terj. Faiz Tajul Millah, (Yogyakarta:LKiS, 2011), hlm. 156-157

[30] Haidar Baqir, "Soroush: Potret Seorang Muslim "Liberal", (pengantar), Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama,* terj. Abdullah Ali, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. xv-xx

B. Perkembangan Pemikiran Soroush

Nama asli Abdul Karim Soroush adalah Hossein Haj Faraj Dabbagh. Pemikir asal Iran ini dilahirkan pada tahun 1945 M di kota Teheran, ibu kota Iran. Pada masa kanak-kanak, Soroush mengkalim hidupnya datar-datar saja. Sama dengan ayahnya, dia menyukai puisi. Penyair yang dia kagumi adalah Sa'di dengan karyanya yang terkenal, *Bustan*. Sejak kecil, Soroush telah mendapatkan pelajaran agama dan umum, baik melalui pendidikan formal maupun non-formal. Dia mengawali pendidikan dasarnya di *Qo'imiyah School,* melanjutkan studi menengahnya ke *Murtazawi High School*, dan menengah atasnya ke *Alavi High School* yang ada di kampung halamannya. Di sini, dia memperoleh pendidikan agama terutama tafsir al-Qur'an dan fiqh dari kepala sekolahnya yang bernama Reza Rouzbeh. Karena argumen yang diajukan sang guru tidak memuaskan dahaga akalnya, Soroush selalu berdebat dengan sang guru yang melayaninya dengan sabar. Pada saat itu, Soroush mulai menaruh perhatian terhadap hubungan agama dengan sains. Jadi, sejak dini dia sudah bergelut dengan hubungan keduanya. Pada saat itu, dia juga belajar tasawuf dari seorang guru tarekat Khaksari bernama Gonabad, yang kemudian mendorong Soroush menulis buku berjudul, "perjalanan ke pusat".[31]

Selesai menghabiskan waktu belajarnya di sekolah menengah, Soroush melanjutkan ke jenjang perguruan tinggi

---

[31] Lihat wawancara Soroush dengan Sadri, "Autobiogrfi Intelektual: Sebuah Wawancara", dalam, Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otroitas dan Tradisi Agama*, hlm. 2-3

di Universitas Teheran, dengan mengambil jurusan fisika dan farmasi. Pada masa ini, Soroush bertemu dengan filosof besar Iran modern terkemuka bernama Murtaḍā Muṭṭahharī, dan belajar filsafat kepadanya. Pelajaran yang diperoleh dari filsuf Iran kontemporer tentang filsafat ini membuat Soroush yakin bahwa Islam secara filosofis masuk akal dan tak terbantahkan. Pada masa itu juga, dia menulis pemikiran filsafat yang tidak diterbitkan berjudul, "studi filsafat tentang kejahatan" yang ditulis kira-kira tahun 1967. Sejak itu, Soroush mulai menaruh perhatian terhadap hubungan agama dengan filsafat.[32] Pada masa itu juga, dia tertarik dengan politik karena di Iran saat itu sedang terjadi pergolakan politik, termasuk mempelajari pemikiran Marxis dan kelompok kiri lainnya yang saat itu sedang gencar-gencarnya berkembang di Iran. Kendati Partai Toudeh yang beraliran marxis dilarang, pemikiran marxis tetap melaju kencang mempengaruhi anak-anak muda Iran.[33]

Pada masa itu juga, Soroush berkenalan dengan tiga pemikir kontemporer yang benar-benar memengaruhinya dalam berfikir filosofis: *pertama*, Murtadla Muththahhari

---

[32] *Ibid.,* hlm. 3

[33] Selain di sekolah, Soroush juga aktif di dua organisasi penting yang ada saat itu: *pertama, Anjoman-e Hojatiyyah*, salah satu organisasi keagamaan yang banyak merekrut anak –anak muda Iran untuk aktif di dalamnya dengan missi memperkenalkan Islam Syi'ah yang mulai tergerus oleh gerakan marxisme; *kedua*, Soroush juga aktif di kelompok yang menidentifikasi diri sebagai "Muslim Qur'ani" yang mengaku berada di luar aliran Syi'ah dan aliran Sunni. Pada masa-masa aktif di kelompok ini, Soroush mempelajari puisi, filsafat, mistisisme Persia, khususnya karya Rumi. *Ibid.,*hlm. 4

terutama karyanya yang berjudul "prinsip-prinsip filosofis dan metode realisme" yang merupakan interpretasinya terhadap karya Thabathaba'i. Karya ini benar-benar memengaruhi keyakinan filosofis Soroush yang nantinya berpengaruh terhadap munculnya teori interpretasi penyusutan dan pengembangan yang dia maksudkan untuk menjawab pertanyaan tentang, mengapa para pemikir, termasuk mufassir tidak bersepakat dalam menafsirikan ayat yang salam dalam al-Qur'an.[34] Soroush tidak hanya tertarik pada tafsir al-Qur'an. Dia juga tertarik mempelajari tafsir terhadap karya Hafiz dan Rumi. Al-Qur'an, karya Hafiz dan Rumi ini menurutnya mempengaruhi dirinya dalam menuju seni interpretasi tekstual. *Kedua*, pemikir besar kontemporer yang juga berpengaruh terhadap pemikiran Soroush adalah Mehdi Bazargan dengan karyanya yang berjudul, *The Infinity of The Infinitely Small*. Dan *ketiga*, Ali Syari'ati, yang kuliah-kuliahnya di universitas Teheran selalu dia ikuti.[35]

Selanjutnya, dia mengambil program Magisternya di bidang kimia analitis di London, dan melanjutkan program Doktornya ke Chelsea College di London, mengambil jurusan ilmu sejarah dan filsafat ilmu alam atau sains. Di sana dia mulai bergelut dengan pemikiran filsafat Barat semisal pemikiran filsafat David Hume, Immanuil Kant, dan Karl Popper sebagai pendekar filsafat Sains, dan masih banyak lagi. Sejak itu, Soroush merasa hidup, makan, minum dan berjalan dengan

[34] *Ibid.*,hlm. 4-6

[35] *Ibid.*,hlm. 5-8

filsafat sains, sehingga pada masa itu, Soroush menyebutnya sebagai periode yang keras tapi menyenangkan. Dia merasa pemikirannya selalu bergejolak, segar sekaligus bingung, dan dia merasa mengalami kemajuan yang luar biasa di bidang pemikiran.[36]

Kendati dalam studinya di London untuk mendalami ilmu kimia dan filsafat sains, Soroush merasa tidak bisa diputus ketertarikannya terhadap karya-karya para pemikir besar klasik seperti Rumi, al-Ghazali, Sadra dan mendialokkannya dengan karya-karya para pemikir Barat modern. Selama di London, Soroush bahkan membawa dan membaca beberapa karya utama pemikir klasik tersebut seperti *al-Aṣfār al-Arbah*, karya Mulla Sadra (1015H), *al-Mahajāt al-Bayḍā'*, karya Faiz al-Kasyani (1019H), *Dīwān,* karya Muḥammad Hafiz al-Shirazi (792H), *al-Mathnawī* karya Jalaluddin Rumi (672 H), dan *Ihyā'u 'Ulūmuddīn,* karya *Ḥujjatul Islām* al-Ghazali.[37]

Perjalanan keilmuan Soroush yang memasuki berbagai bidang keilmuan dan pengaruhnya di dunia Islam khususnya di Iran itu membuktikan betapa Soroush layak disebut sebagai Mathin Luthernya Islam.[38] Bidang keilmuan Soroush meliputi: *pertama*, epistemologi dan sosiologi pengetahuan; *kedua*, antropologi filsafat dan teori politik; *ketiga*, etika dan

---

[36] *Ibid.,*hlm. 8-10

[37] *Ibid.,* hlm. 8; 'Imād al-Hilālī, "Nubdzatun min ḥayātin wa fikrin al-duktūr Soroush", dalam 'Abdul Karīm Soroush, *al-'Aql wa al-Ḥurriyah,* (Baghdād-Beyrūt: Manshūrāt al-Jamal, 2009), hlm. 9

[38] Mahmoud Sadri, Pendahuluan" (dalam) Abdul Karim Sorous, *Mengguat Otoritas dan Tradisi Agama*, hlm xli

kritik sosial.[39] Dari ilmu-ilmu itu semua, Soroush kemudian memasuki filsafat agama yang dia peroleh secara otodidak dalam mempelajari tafsir al-Qur'an, kedekatannya dengan karya-karya sufi dan politisi. Dari mempelajari tafsir al-Qur'an secara otodidak, Soroush memperhatikan dan mempertanyakan mengapa para mufassir berbeda-beda dalam memahami teks yang sama dari al-Qur'an tanpa menghasilkan solusi atau perpaduan yang jelas dan masuk akal. Dari para sufi, Soroush mempelajari dan mengambil pelajaran dimensi teoritis dari pemikiran mereka bahwa dunia adalah wilayah sementara yang mesti ditinggalkan untuk melakukan perjalanan batin melalui agama, dan tujuan hakiki manusia menurut Islam adalah kehidupan ukhrawi. Mereka menganggap dunia dan agama sebagai dua hal yang mengurusi masalah yang berbeda. Sedang dari politisi, dia mengambil pelajaran secara teoritis dari pandangannya yang menggunakan agama sebagai doktrin politiknya yang mengandaikan dunia sebagai tempat yang harus mendapat perhatian termasuk oleh agama. Dari kedua kelompok yang disebut belakangan, Soroush lantas menyebut bahwa ideologi "meninggalkan-dunia" para sufi dan ideologi "mendominasi-dunia" para politisi sama-sama diambil dari al-Qur'an. Melihat kondisi itu, Soroush mencoba menganalisis mengapa mereka

[39] Mahmoud Shadri, dan Ahmad Sadri, "Pendahuuan", dalam Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, hlm. xxxviii

melakukan interpretasi yang berbeda dari sumber yang sama dengan cara ilmiah.[40]

Hal ini kemudian mendorong Soroush untuk mulai memasuki agama dengan menggunakan pendekatan filsafat. Soroush lalu menyusun duapuluh tesis tentang bentuk pemahaman filosofis terhadap agama yang dia diskusikan dengan koleganya, yang sebagian diantara tesis itu berkembang menjadi teori penyusutan dan pengembangan. Di antara tesis itu adalah bahwa pengetahuan keagamaan adalah pemahaman manusia tentang agama, sebagaimana sains adalah pemahaman manusia tentang alam.[41] Menurut Soroush, tesis ini adalah langkah pertama dalam membedakan agama dengan pengetahuan agama.[42] Itu berarti, pemikiran Soroush tentang agama yang menggunakan teori penyusutan dan pengembangan menempatkan Soroush dalam posisinya sebagai filsuf agama.

Sedang gagasan inti Soroush dalam memahami agama secara filosofis terdapat dalam tiga karyanya yang menurut tuturan Soroush ketiganya saling berhubungan: *pertama*, pengetahuan keagamaan yang dia sebut dengan istilah

---

[40] Ahmad Sadri, "Autobiografi Intelektual: Sebuah Wawancara" dalam Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, hlm. 17

[41] Yang mempengaruhi Soroush untuk mengkaji agama dengan filsafat sains adalah Quine, seorang filsof logika. Teorinya mengatakan bahwa semua ilmu saling berkaitan, sebagai kesatuan yang utuh, bukan sebagai kumpulan teori yang saling terpisah. Bahkan Soroush mengakui bahwa dia tidak sadar ketik menulis karyanya yang berjudul, *al-Qabḍ wa al-Basṭ fi al-Sharī'ah* dipengaruhi oleh Quine dan Durkheim. *Ibid.*, hlm. 19

[42] *Ibid.* hlm. 18

humanisasi dan historisasi pengetahuan keagamaan dalam karyanya, *al-Qabḍ wa al-Basṭ fi al-Sharī'ah*;[43] *kedua,* hakikat agama yang dia sebut dengan istilah humanisasi dan historisasi agama dan pengalaman keagamaan (kenabian) dalam karyanya, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*;[44] dan *ketiga*, tafsir pluralis terhadap agama dalam karyanya, *al-Ṣ irāṭ al-Mustaqīmah*.[45] Teori yang terdapat dalam buku kedua dinilai oleh Soroush sebagai penyempurna teori yang terdapat dalam karyanya yang pertama. Teori epistemologi penyusutan dan pengembangan menurut Soroush merupakan bentuk pembacaan manusiawi dalam memahami agama, sehingga teori ini melahirkan pemahaman keagamaan yanag bersifat manusiawi yang disebutnya dengan istilah humanisasi dan historisasi agama dan pengetahuan keagamaan.[46] Tulisan saya yang ada di tangan pembaca budiman ini merupakan elaborasi terhadap ketiga gagasan inti tersebut.

C. Karya-Karya Soroush

Soroush tentu saja tidak sekedar menjadi konsumen pemikiran dan mengkonsumsi karya-karya pemikirar besar

---

[43] Abdul Karim Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ fi al-Sharī'ah*, terj. ke bahasa Arab: Ahmad al-Qabbanji, (Lubnan-Beyrut: Dār al-Jadīd, 2002)

[44] Abdul Karim Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, terj. ke bahasa Arab: Ahmad al-Qabbanji (Lubnan-Beyrut: al-Intishār al-'Arabī, 2009)

[45] 'Abdul Karīm Soroush, *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīmah: Qirā'ah Jadīdah lī al-Naẓariyyah al-Ta'addudiyah al-Dīniyyah*, terj. Aḥmad al-Qabbanjī, (Lubnan-Beyrut: al-Intishār al-Arabi, 2009)

[46] Abdul Karim Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm. 7

dari Barat dan dunia Islam untuk dirinya sendiri. Sebagaimana tuturan otobigrafinya[47] yang sekilas disinggung di atas, Soroush menyampaikan ilmu yang dia peroleh dari para pemikir besar tersebut di dalam berbagai kesempatan, dalam berbagai forum, dan dalam bentuk artikel yang kemudian dibukukan ke dalam bentuk buku bunga rampai, dengan tema beragam, mulai agama, ekonomi, politik, ideologi dan sebagainya. Pada tahun 1977, Soroush menulis beberapa karya yang dasar-dasarnya sudah ditulis sejak di Ingris, seperti, *What is Science?, What is Philosophy?, Philosophy of History*, dan beberapa buku untuk mata kuliah seperti *Critical Observation and Dialectical Opposition*, *Science and Value, the Dinamic Nature of the Universe*. Khusus karyanya yang terakhir ini mendapat apresiasi dari para filsuf kontemporer yang dia kagumi seperti Thabathaba'i, Muththahhari, dan Imam Khomeini. Di dalam buku ini, Soros memadukan pemikiran Shadra tentang gerak substansial dengan pemikiran Modern.[48] Di antara karya-karya Soroush yang lain yang sempat dibukukan dalam bentuk bunga rampai yang menjadi sumber primer tulisan ini adalah, *al-Qabḍ wa al-Basṭ fi al-Sharī'ah*,[49] *Basṭ al-Tajribah*

---

[47] Lihat wawancara Muhammad Sadri dengan Soroush dalam, Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama,* terj. Muhammad Ali, (Bandung: Mizan, 2002).

[48] Wawancara Soroush dengan Sadri, "Autobiogrfi Intelektual: Sebuah Wawancara", dalam, Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otroitas dan Tradisi Agama*, hlm. 12-13

[49] 'Abdul Karīm Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ fi al-Syarī'ah*, terj. ke bahasa Arab: Aḥmad al-Qabbanjī, (Lubnān-Beyrūt: Dār al-Jadīd, 2002)

al-Nabawiyyah,[50] *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīmah,*[51] *al-Turāth wa al-'Ilmāniyah: al-Bun-ya, wa al-Murtakizāt,al-Khalfiyyāt wa al-Mu'ṭiyāt,*[52] *al-Siyāsah wa al-Tadayyun,*[53] *al-'Aql wa al-Hurriyah;*[54] *al-Dīn al-'Almānī;*[55] *al-Turāth wa al-'Almāniyyah;*[56] dan *Arhābu min al-Ideologiyyah*.[57] Yang paling menonjol dari karya-karyanya adalah yang berjudul, *the hermeneutical expansion and contraction of the theory of syari'a* (*al-Qabḍ wa al-Basṭ fi al-Sharī'ah*) yang menjadi basis epistemologinya dalam memahami agama, yang dikenal dengan istilah epistemologi penyusutan dan pengembangan.

---

[50] 'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, terj. ke bahasa Arab: Aḥmad al-Qabbanjī, (Lubnān-Beyrūt: Dār al-Jadīd, 2009)

[51] 'Abdul Karīm Soroush, *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīmah: Qirā'ah Jadīdah lī al-Naẓariyyah al-Ta'addudiyah al-Dīniyyah*, terj. ke bahasa Arab: Aḥmad al-Qabbanjī, (Lubnān-Beyrūt: Dār al-Jadīd, 2009)

[52] 'Abdul Karīm Soroush, *al-Turath wa al-Ilmāniyah: al-Bun-ya, wa al-Murtakizāt,al-Khalfiyyāt wa al-Mu'thiyāt,* terj. ke bahasa Arab: Aḥmad al-Qabbanjī, (Baghdād/ Lubnān-Beyrūt: Manshūrāt al-Jumal, 2009)

[53] 'Abdul Karīm Soroush, *al-Siyāsah wa al-Tadayyun, al-'Aqlu wa al-Hurriyah*; *al-Dīn al-'Almānī*, terj. ke bahasa Arab, Aḥmad al-Qabbanjī (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabi, 2009)

[54] 'Abdul Karīm Soroush, *al-'Aqlu wa al-Hurriyah*, terj. ke bahasa Arab: Aḥmad al-Qabbanjī (Lubnān-Beyrūt: Mansyurat al-Jamal, 2009)

[55] 'Abdul Karīm Soroush, *al-Dīn al-'Almānī*, terj. ke bahasa Arab: Aḥ mad al-Qabbanjī, (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2009)

[56] 'Abdul Karīm Soroush, *al-Turāth wa al-'Almāniyyah*, terj ke bahasa Arab: Aḥmad al-Qabbanjī, (Lubnān-Beyrūt: Manshūrāt al-Jumal, 2009)

[57] 'Abdul Karīm Soroush, *Arhābu min al-Ideologiyyah,* terj ke bahasa Arab: Aḥmad al-Qabbanjī, (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2014)

BAB III:

EPISTEMOLOGI PENYUSUTAN DAN PENGEMBANGAN

Bab ini akan mendeskripsi teori epistemologi yang digunakan oleh Abdul Karim Soroush yang disebut epistemologi penyusutan dan pengembangan, karena teori inilah yang menjadi basis teoritis gagasan inti Rausyanfikr asal Iran ini dalam memahami agama. Teori epistemologi ini akan digunakan sebagai kerangka dalam menganalisis gagasan inti pemikiran Soroush, yang membedakan agama dan pengetahuan keagamaan.

A. Teori Penyusutan dan Pengembangan

Alasan yang mendasari Soroush menawarkan teori penyusutan dan pengembangan adalah karena kegagalan kaum revivalis agama baik klasik maupun modern dalam

membangkitkan dan mereformasi agama terutama terkait dengan upayanya mendamaikan kebakaan dan kefanaan, ukhrawi dan dunia, membedakan yang konstan dan varian, memilah bentuk dan substansi, mengadakan kembali fatwa hukum agama yang inovatif, mencari fuqaha yang berani, menyegarkan kembali yurisprudensi agama, mengubah kulit-luar sembari melihat ruh agama, mengenalkan Islam dengan perkembangan kontemporer, dan membangun teologi baru Islam. Kegagalan itu terjadi menurut Soroush karena mereka tidak melakukan pembedaan agama dan wacana agama, sehingga mereka mengalami kesulitan melakukan reformasi agama, apa yang perlu direformasi dan apa yang tidak bisa direformasi. Dalam rangka mengisi kegagalan mereka itu, Soroush menawarkan teori penyusutan dan pengembangan, suatu teori yang membedakan agama dan pengetahuan keagamaan[58] (biasa disebut dengan istilah wacana agama).

Istilah teori penyusutan dan pengembangan (*al-Qabḍ wa al-Basṭ)*[59] yang sangat penting bagi gagasan keislaman Abdul Karom Soroush ini dia pinjam dari tradisi keilmuan tasawuf.[60] Peminjaman istilah dari tradisi tasawuf itu wajar mengingat Soroush memang banyak mendapat inspirasi dari para sufi besar klasik dan modern seperti Rumi, al-Syirazi, al-Ghazali,

---

[58] Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, terj. Abdullah Ali, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 35-41

[59] Abdul Karim Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ fi̅ al-Shari̅'ah*, terj. ke bahasa Arab: Aḥmad al-Qabbanji̅, (Lubna̅n-Beyru̅t: Da̅r al-Jadi̅d, 2002)

[60] 'Ima̅d al-Hila̅li̅, "Nubdzatun min Ḥaya̅tin wa fikr Duktu̅r Soroush", dalam, Abdul Karim Soroush, *al-Aql wa al-Ḥuriyah,* hlm. 15-17

Shadra dan terutama Imam Junaid yang terkenal dengan pernyataannya *"al-khaufu min Allāh yaqbiḍunī wa al-rajā'u minhu yubsiṭunī"*. Kedua istilah itu juga disinggung dalam al-Qur'an "*wa Allāh yaqbiḍu wa yabsuṭu*" (al-Baqarah: 245).[61] Agar teori penyusutan dan pengembangan ini lebih praktis dan bisa digunakan dalam membaca nalar keislaman yang ditawarkan Soroush, akan dibahas beberapa istilah kunci dari teori tersebut terutama terkait dengan pengertian, sifat, dan prinsip.

1. Pengetahuan Apriori dan Aposteriori

Saya akan memulainya dari pertanyaan-pertanyaan yang muncul dalam epistemologi. Ada beberapa pertanyaan mendasar dalam kajian epistemologi, sebagian di antaranya: mungkinkah manusia mengetahui sesuatu? Bagaimana cara mengetahuinya?[62] Pertanyaan-pertanyaan yang lebih rinci lagi dikemukakan oleh Harold. Menurut Harold, terdapat tiga persoalan pokok dalam epistemologi: *pertama*, apakah sumber-sumber pengetahuan itu? dari manakah pengetahuan yang benar itu datang dan bagaimana kita mengetahui? Ini adalah persoalan tentang "asal" pengetahuan. *Kedua*, apakah watak pengetahuan itu? apakah ada dunia yang benar-benar di luar pikiran kita, dan kalau ada, apakah kita dapat mengetahuinya? Ini adalah persoalan tentang "apa" yang kelihatan versus

---

[61] Abdul Karim Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ fī al-Sharī'ah*, hlm. 29

[62] Pembahasan terhadap dua model pertanyaan ini dapat dilihat karya saya. Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: dari Epistemologi Islam Teosentris ke Antroposentris*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 20014)

hakikatnya (realitas). *Ketiga*, apakah pengetahuan kita itu benar (valid)? bagaimana kita dapat membedakan yang benar dari yang salah? Ini adalah soal tentang mengkaji kebenaran atau verifikasi.[63] Ada juga yang mengajukan pertanyaan dalam bentuk berikut, apakah manusia sejak awal kelahirannya sudah mempunyai sekumpulan pengetahuan yang bersifat fitri tanpa adanya usaha manusia itu sendiri ataukah tidak?[64]

Terlepas dari banyaknya pertanyaan yang diajukan para epistemolog, Soroush memulai bahasan epistemologinya dari sesuatu yang paling mendasar yang juga menjadi pendapat para epistemolog, yakni memulainya dengan

---

[63] Harold H. Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat,* terj. H.M. Rasjidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 187-188

[64] Pertanyaan ini diajukan oleh Muththahhari. Dia mencatat setidaknya ada tiga pendapat yang muncul dalam menjawab pertanyaan tersebut: *pertama,* sebagian berpendapat bahwa sejak dilahirkan, manusia tidak mempunyai pengetahuan sama sekali, *"Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatupun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur"* (al-Naḥl:78), sehingga untuk mengetahui sesuatu, dia harus berusaha. Ilmu pengetahuan yang dia peroleh dengan cara usaha itu disebut ilmu pengetahuan yang bersifat *muktasab* (aposteriori); *kedua,* ada sebagian yang berpendapat bahwa manusia sudah mempunyai ilmu pengetahuan sejak dia dilahirkan ke dunia ini, sehingga dia tidak perlu berusaha untuk mengetahui sesuatu. Ilmu pengetahuan yang dia miliki tanpa usaha itu disebut ilmu pengetahuan yang bersifat apriori. *Ketiga*, ada sebagian yang berpendapat bahwa manusia sejak dilahirkan sudah mengetahui beberapa hal yang bersifat universal (mendasar) sehingga ilmu pengetahuan tersebut bersifat apriori, tetapi dia tidak mengetahui beberapa hal lain yang bersifat cabang, sehingga untuk mengetahuinya dia harus belajar. Ilmu pengetahuan kategori ini bersifat aposteriori. Murtaḍā Muṭṭahharī, *al-Fiṭrah*, (Beyrūt: Mu'assasah al-Bi'thah, 1990), hlm. 37-40

membagi pengetahuan manusia menjadi dua jenis: *pertama,* pengetahuan apriori; *kedua,* pengetahuan aposteriori.

Pertama, pengetahuan apriori adalah pengetahuan yang dimiliki manusia yang keberadaannya mendahului pengalaman, sehingga proposisi-proposisinya lepas dari hal-hal yang bersifat pengalaman. Karena itu, ia berada di luar konteks sejarah ilmu pengetahuan, dan tidak berhubungan dengan peran para intelektual yang menggeluti ilmu pengetahuan itu sendiri. Ilmu pengetahuan kategori ini terbatas pada wilayah kajian filsafat ilmu yang membahas tentang wujud mental, dan biasanya mengkaji seputar pertanyaan tentang apa yang dimaksud dengan pengetahuan terhadap sesuatu? Apakah ia mengetahui hakikatnya, bentuknya atau hubungan antara keduanya? Apakah ilmu itu bersifat abstrak atau kongkrit? Apa yang dimaksud akal pertama, akal kedua dan seterusnya, dan apa pengaruhnya dalam mengetahui alam eksternal? Apakah yang berfikir menyatu dengan yang dipikirkan?[65]

Kedua, pengetahuan aposteriori adalah pengetahuan yang keberadaannya didahului oleh pengalaman manusia itu sendiri, atau pengetahuan pada level praktis. Ilmu pengetahuan ini tidak melihat pada wujud mental yang menjadi wilayah kajian ilmu pengetahuan apriori. Yang menjadi wilayah kajiannya adalah cabang-cabang ilmu pengetahuan yang dimiliki manusia. Karena pengetahuan aposteriori berbicara tentang sesuatu yang berada di luar wujud mental, ia berhubungan

---

[65] 'Abdul Karīm Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ fī al-Sharī'ah*, hlm. 21-22

dengan peran para intelektual terutama tentang bagaimana mereka memproduksi ilmu sehingga ia bersifat kolektif dan historis. Perbedaan intelektual tentu saja mempunyai perbedaan pengetahuan, karena mereka mempunyai pengalaman yang berbeda-beda. Namun perbedaan pengetahuan di kalangan mereka bukan sebuah kesalahan, melainkan sebagai bagian dari pengetahuan itu sendiri, karena para ahli epistemologi melihat ilmu pengetahuan dalam posisinya sebagi ilmu, yang mungkin benar dan mungkin salah. Memang, jika menggunakan kategori pengetahuan apriori, perbedaan pengetahuan itu dinilai sebagai sebuah kesalahan, sebaliknya perbedaan itu dinilai sebagai dinamika ilmiah jika dilihat dalam perspektif pengetahuan aposteriori.[66] Soroush menjadikan ilmu pengetahuan aposteriori sebagai basis epistemologi penyusutan dan pengembangan yang dia ajukan.

2. Sifat-Sifat Pengetahuan Aposteriori

Ilmu pengetahuan aposteriori menurut Soroush mempunyai sifat-sifat berikut: *Pertama*, karena ilmu pengetahuan aposteriori yang bergerak pada level praktis didahului oleh pengalaman manusia maka ia bersifat kolektif, historis dan dinamis. Sifat-sifat itu terjadi karena pengetahuan aposteriori merupakan sekumpulan proposisi-proposisi, konsep-konsep, asumsi-asumsi, dugaan-dugaan, keyakinan-keyakinan, yang mungkin saja benar dan mungkin salah, memiliki kekurangan dan kesempurnaan, bersifat historis dan

[66] *Ibid.*, hlm. 23

dinamis, serta mengalami kemajuan dan kemunduran sesuai dengan gerak sejarah dan kreasi para intelektual.[67]

Kedua, disiplin keilmuan apapun yang dimiliki manusia harus dilihat dari dua konteks: 1) konteks penemuan. Konteks ini menyingkap unsur-unsur pengetahuan dan unsur-unsur materialnya yang masih mentah, lalu dikumpulkan. Akan tetapi, peneliti dan penemu disiplin keilmuan ini tidak mengetahui apakah temuannya itu benar atau salah, diterima ataukah tidak. Karena sebatas menemukan, ilmu ini tidak memiliki metode tertentu yang bisa digunakan. 2) Konteks penilaian. Konteks ini mengutamakan penggunaan metode untuk melakukan uji kebenaran atau penilaian terhadap kebenaran materi yang mentah yang dikumpulkan tadi, memisahkan mana yang benar dan mana yang salah. Ilmu kategori kedua menggunakan metode ilmiah. Metode ilmiah bukanlah metode pengumpulan, melainkan metode penilaian. Menurut Soroush, yang paling penting adalah ilmu pada level penilaian, karena metode yang digunakan level kedua ini menjadi ciri pembeda antara satu disiplin ilmu pengetahuan dengan disiplin lainnya yang masuk ke dalam kategori pengetahuan aposteriori. Pada level ini muncul tiga cabang ilmu pengetahuan: *pertama,* ilmu pengetahuan yang berbasis pada pengalaman. Metode penilaian yang digunakan ilmu pengetahuan ini adalah pengalaman; *kedua,* ilmu pengetahuan rasional. Metode penilaian yang digunakan ilmu pengetahuan ini adalah akal; *ketiga,* ilmu pengetahuan

---

[67] *Ibid.,* hlm. 25-26

naqliah (agama). Metode yang digunakan dalam menilai kebenaran ilmu pengetahuan ini adalah *naqal* (wahyu).[68]

Ketiga, antara yang seharusnya dan kenyataan yang sebenarnya. Yang juga perlu dibedakan dari ilmu pengetahuan manusia adalah: 1) Sesuatu yang seharusnya. Pada level ini, ilmu pengetahuan bersifat ideal karena ia bergerak pada logika murni yang disusun dari unsur-unsur yang ada dan dibutuhkan dalam penyusunan definisi. Pada level ini, ilmu pengetahuan bersifat sempurna, murni dan benar, dalam arti sebagaimana seharusnya;[69] 2) Kenyataan yang sebenarnya. Ilmu pengetahuan manusia yang muncul dalam dunia kenyataan tidak selamanya seideal dengan definisi yang dibuat. Ini sesuai dengan wataknya yang bersifat kolektif, historis dan dinamis mengikuti para intelektual yang memperoduksinya. Hasil kerja mereka bisa saja mempunyai kekurangan dan kesalahan.[70] Menurut Soroush, pengetahuan keagamaan juga masuk ke dalam kategori yang kedua ini sehingga ia bersifat kolektif. Dalam arti, ia tidak hanya dimiliki satu orang saja; juga ia bersifat historis sebagai implikasi dari sifat kolektif tadi; dan dinamis mengikuti dinamika kerja para intelektual.[71]

Keempat, yang juga perlu diperhatikan pada ilmu pengetahuan manusia adalah munculnya dua kategori: 1) ilmu yang bersifat konstruktif; 2) ilmu yang bersifat destruktif.

---

[68] *Ibid.*, hlm. 26-27

[69] *Ibid.*, hlm. 29

[70] *Ibid.*, 29

[71] *Ibid.*, hlm. 29-30

Seorang intelektual menurut Soroush harus mengetahui kedua kategori ini, sehingga ilmu pengetahuan yang kita miliki tidak justru menimbulkan kerusakan, tetapi digambarkan sebagai kemaslahatan.

3. Prinsip Teori Penyusutan dan Pengembangan

Dari segi prinsip, teori epistemologi penyusutan dan pengembangan yang menaruh perhatian terhadap pengetahuan aposteriori menurut Soroush mengutamakan realitas (*aṣālah al-wāqi'*) daripada idealitas. Prinsip ini didasarkan pada beberapa unsur: 1) realitas itu ada; 2) realitas itu bersifat mungkin untuk dicapai; 3) tujuan mendasar dalam wilayah pengetahuan adalah untuk mencapai kebenaran tentang realitas itu sendiri. Namun penting dicatat, realitas itu tidaklah sederhana sebagaimana dilihat para pemikir yang dangkal sehingga mereka melihat kebenaran itu jelas, untuk meraihnya gampang, akal sederhana puas melihat alam ini, dan mereka meyakini sebagai kebenaran yang abadi. Bukan realitas yang sederhana ini yang menjadi prinsip teori ini. Sebaliknya, realitas itu menurut teori ini bersifat kompleks, begitu juga pengetahuan itu bersifat kompleks, dan untuk mencapai pengetahuan akan kebenaran dan kesempurnaan itu bukanlah sesuatu yang mudah. Jadi, pengakuan terhadap realitas yang kompleks inilah yang menjadi prinsip mendasar teori epistemologi penyusutan dan pengembangan.[72]

---

[72] *Ibid.,* hlm. 28

Dari gambaran tiga unsur di atas bisa dipahami bahwa teori penyusutan dan pengembangan yang digunakan Soroush mengacu pada pengetahuan aposteriori yang lebih mengutamakan realitas atau kenyataannya yang sebenarnya daripada pengetahuan apriori yang lebih mengutamakan idealitas atau sesuatu yang seharusnya. Sebagai sesuatu yang bersifat realistis, pengetahuan aposteriori juga bersifat kolektif, historis dan dinamis karena ia melibatkan peran kaum intelektual dari berbagai periode sejarah, sehingga perbedaan intelektual yang melibatkan diri ke dalam pergulatan ilmu pengetahuan menyebabkan perbedaan paradigma ilmu pengetahuan itu sendiri. Pengetahuan aposteriori ini menurut Soroush menekankan dimensi penilaian daripada penemuan. Dari segi penilaian, ilmu pengetahuan manusia terbagi menjadi tiga: pengetahuan kealaman, pengetahuan filsafat dan pengetahuan keagamaan.

Apa fungsi dan tujuan digunakannya teori epistemologi penyusutan dan pengembangan? Dalam pengantarnya terhadap karya Soroush yang diterjemahkan ke bahasa Indonesia, Haidar Baqir menyimpulkan bahwa teori epistemologi penyusutan dan pengembangan yang ditawarkan oleh Soroush itu mengajukan tiga prinsip praksis yang nantinya digunakan dalam memahami agama dan pengetahuan keagamaan: *pertama*, prinsip koherensi atau keterpaduan dan korespondensi: segenap pemahaman tentang agama (baik benar atau tidak benar) dilakukan dalam konteks sekumpulan pengetahuan manusia dan (disadari atau tidak) selalu menyesuaikan diri dengan sekumpulan pengetahuan

manusia tersebut; *kedua*, prinsip interpenetrasi: penyempitan atau perluasan di dalam sistem pengetahuan manusia dapat merembesi wilayah pemahaman kita tentang agama; *ketiga*, prinsip evolusi: sistem pengetahuan manusia (yakni ilmu pengetahuan dan filsafat manusia) mengalami perluasaan dan penyempitan.[73] Sedang tujuan penggunaan teori penyusutan dan pengembangan adalah: *pertama*, menyingkap mekanisme dan proses pemahaman terhadap agama, *kedua*, menjelaskan sifat-sifat pengetahuan keagamaan dalam hubungannya dengan pengetahuan manusia lainnya; *ketiga*, menjelaskan hubungan yang terjadi antara pengetahuan keagamaan dan pengetahuan manusia lainnya; *keempat*, menjelaskan rahasia perubahan dan kontinuitas pengetahuan keagamaan dalam konteks sejarah.[74]

B. Prinsip Pembedaan dan Keterhubungan

Teori epistemologi penyusutan dan pengembangan membedakan agama dan pengetahuan keagamaan, dan pengetahuan keagamaan masuk ke dalam kategori pengetahu-an manusia. Dalam teori ini, agama diandaikan sebagai sesuatu pada dirinya, sedang pengetahuan keagamaan diandaikan sebagai pengetahuan manusia terhadap agama itu sendiri.[75] Agama merupakan pengetahuan ilahi, pengetahuan

[73] Haidar Baqir, "Soroush: Potret Seorang Musim "Liberal" dalam, Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, hlm. xxiii

[74] 'Abdul Karīm Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ fi al-Sharī'ah*, hlm. 21

[75] Amr Abdu Zaid, "*Falsafah al-Dīn fi Fikri Abdul Karīm Soroush*" dalam Ali Abud (editor), *Falsafah al-Dīn: Maqūl al-Muqaddas bayna*

keagamaan merupakan bagian dari pengetahuan manusia. Sebagai pengetahuan ilahi, agama merupakan sekumpulan *rukun-rukun*, *uṣūl-uṣūl*, dan *furū'-furū'* yang diturunkan oleh Allah kepada nabi Muhammad.[76] Karena agama merupakan pengetahuan ilahi, maka secara ontologis, agama pada dirinya hanya ada pada Tuhan, bersifat absolut, otentik, universal dan tidak mengalami perubahan.

Sedang pengetahuan manusia adalah pengetahuan yang lahir dari manusia, baik obyeknya berkaitan dengan alam dan manusia maupun agama dan Tuhan. Jika obyek pengetahuannya adalah alam dan manusia, ilmu pengetahuan manusia kategori ini disebut ilmu pengetahuan non-agama seperti pengetahuan ilmiah dan filsafat, sedang jika obyeknya adalah al-Qur'an dan hadis yang menjadi sumber asasi agama, ilmu pengetahuan manusia kategori ini disebut ilmu pengetahuan keagamaan. Dengan kata lain, pengetahuan ilmiah, pengetahuan filsafat dan pengetahuan keagamaan menurut Soroush merupakan tiga dimensi dari pengetahuan manusia yang diarahkan untuk masalah-masalah di luar manusia. Ilmu pengetahuan kealaman merupakan upaya sungguh-sungguh manusia untuk memahami alam, ilmu pengetahuan filsafat merupakan usaha

---

al-Ideologiyyah wa al-Teologiyya wa Su'āl al-Ta'addudiyah, (Ribāt: Dār al-Amān, 2012), hlm. 431; 'Abdul Karīm Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ fī al-Sharī'ah*, hlm. 29; atau bisa dikatakan, yang pertama adalah agama menurut Allah, yang kedua adalah agama menurut manusia. Rasyid Sa'di, *al-Dīn bayna al-Ḥaqīqah al-Ḥashriyah wa al-'Irfān al-Ṣūfi: awham Huwiyyah al-Dīniyyah fī Naẓariyyah al-Ṣirāṭ al-Mustaqīmah,* (Afriqiyā al-Sharqi-al-Maghrib: Dār al-Baidlā', 2011) hlm. 76

[76] 'Abdul Karīm Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ fī al-Sharī'ah*, hlm. 29

sungguh-sungguh manusia untuk memahami wujud, dan pengetahuan keagamaan merupakan usaha sungguh-sungguh manusia untuk memahami agama.[77] Karena pengetahuan keagamaan merupakan pengetahuan manusia terhadap agama yang bersifat metodologis, verifikatif, kolektif, historis dan senantiasa mengalami gerak dinamis, ia bersifat relatif, subyektif, partikular, dan mengalami perubahan.[78]

Bagaimana hubungan antara keduanya? Bagaimana hubungan antara ilmu-ilmu pengetahuan manusia sendiri terutama antara ilmu pengetahuan agama dengan ilmu-ilmu pengetahuan non-agama?

Pertama, Soroush menilai agama berhubungan positif dengan semua disiplim keilmuan manusia, tidak ada kontradiksi ataupun pertentangan antara keduanya.[79] Akan tetapi, dalam hubungan itu, agama berada dalam posisi pasif. Manusia diharapkan membuat agama menjadi aktif dengan mengajukan pertanyaan-pertanyaan tematik dan aktual untuk mencari jawaban dari agama sesuai dengan bidang keahlian mereka atau masalah yang mereka hadapi. Orang yang berbeda mempunyai masalah yang berbeda dan akan

---

[77] *Ibid,* hlm. 32-33

[78] *Ibid,* hlm. 29-30

[79] *Ibid,* hlm. 31; bahkan menurut Shibistari, untuk mengetahui Allah dan Rasulnya (al-Qur'an dan hadith) memerlukan ilmu pengetahuan manusia yang berkembang pada masanya, begitu seterusnya. Muhammad Mujtahid al-Shibistari, *Hermeneutiqo al-Qur'ān wa al-Sunnah,* terj. ke bahasa Arab: Aḥmad al-Qabbanjī, (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2013), hlm. 39-41

mengajukan pertanyaan yang berbeda pula terhadap agama. Karena itu, agar al-Qur'an memberikan jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan itu, manusia perlu menggunakan metode pembacaan yang mampu menggali potensi jawaban yang ada di dalamnya. Karena ada hubungan positif antara agama dengan ilmu manusia, agama bisa didekati dengan menggunakan perangkat atau metode ilmu-ilmu manusia, baik ilmu-ilmu agama maupun ilmu-ilmu non-agama seperti ilmu kealaman ataupun ilmu rasional.

Kedua, Soroush menilai tidak selalu terjadi hubungan positif antara ilmu pengetahuan manusia sendiri, terutama antara ilmu pengetahuan agama dengan ilmu pengetahuan non-agama. Menurut pandangan Soroush, pengetahuan keagamaan yang merupakan bagian dari pengetahuan manusia senantiasa bercampur dengan pengetahuan lainnya, atau antara satu pengetahuan dengan pengetahuan lainnya, bisa bertentangan atau bisa sejalan, dan para intelektual bisa saling menyalahkan, saling mengkritik juga bisa saling mendukung satu dengan yang lain, suatu hal yang tidak terjadi pada hubungan antara ilmu pengetahuan manusia dengan agama.[80]

Hubungan antara disiplin ilmu pengetahuan manusia, terutama antara ilmu pengetahuan agama dengan ilmu pengetahuan non-agama menurut Soroush mengambil tiga bentuk: *pertama,* hubungan kontradiktif, *kedua,* hubungan yang sejalan (harmonis), dan *ketiga,* tidak ada hubungan

[80] 'Abdul Karīm Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ fī al-Sharī'ah*, hm. 31

sama sekali.[81] Adanya hubungan antara ilmu pengetahuan agama dengan ilmu pengetahuan non-agama, baik hubungan kontradiktif maupun hubungan yang sejalan (harmonis), terjadi karena adanya masalah yang sama-sama bisa dibahas kedua bidang keilmuan manusia tersebut, misalnya tentang alam, politik, ekonomi, hak asasi manusia, keadilan, kesetaraan dan sebagainya. Jika tidak ada masalah yang menjadi obyek bahasan bersama tentu saja tidak ada hubungan sama sekali antara kedua bidang keilmuan manusia itu, misalnya tentang hari akhir. Masalah ini hanya dibahas oleh agama dan ilmu agama, tetapi tidak dibahas oleh ilmu pengetahuan non-agama.

Para pemikir selalu dan masih berusaha mendamaikan hubungan yang kontradiktif antara ilmu pengetahuan agama dengan ilmu pengetahuaan non-agama. Ada yang berusaha menundukkan ilmu pengetahuan non-agama ke dalam ilmu pengetahuan agama dalam bentuk islamisasi ilmu, ada yang berusaha memisahkan antara keduanya dalam bentuk sekularisasi Islam, dan ada yang berusaha mengintegrasikan keduanya dalam bentuk integrasi ilmu.[82] Sementara terkait

---

[81] *Ibid.,* hlm. 38; jauh sebelumnya, Ibnu Rusyd sudah mengemukakan pandangan yang mendamaikan antara kedua disiplin keilmuan manusia ini. Lihat, Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis*, (Yogyakarta: LKiS, 2009)

[82] Saya sudah membahas bentuk-bentuk hubungan antara ilmu agama dan ilmu pengetahuan. Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014); sedang pembahasan secara spesifik hubungan antara agama dan filsafat terdapat dalam karya saya yang lain. Aksin Wijaya,

dengan hubungan yang sejalan antara kedua bidang keilmuan manusia itu, ilmu pengetahuan agama dalam pandangan Soroush selalu berada dalam posisi menyesuaikan dan membutuhkan ilmu pengetahuan non-agama. Dalam hubungan itu, ilmu pengetahuan non-agama menjadi semacam pengantar yang dapat memudahkan seseorang dalam memahami agama secara rasional,[83] juga bisa memperkaya dan memperdalam ilmu pengetahuan agama, termasuk memperkaya pesan-pesan maknawi suatu pernyataan yang ada di dalam al-Qur'an.[84] Bahkan, ilmu pengetahuan non-agama juga bisa digunakan melakukan kritik terhadap ilmu pengetahuan agama,[85] karena sebagaimana ilmu pengetahuan non-agama, ilmu pengetahuan agama sebagai bagian dari ilmu pengetahuan manusia yang mungkin benar dan mungkin salah juga tidak kebal kritik.

Dengan prinsip hubungan yang sejalan ini bisa dilogikan bahwa, seseorang harus mengetahui konsep keadilan, kesetaraan, toleransi, inklusifisme, pluralisme dan multikulturalisme yang berkembang di dalam ilmu-ilmu sosial-humaniora untuk mengetahui bahwa agama mengajarkan itu semua. Dengan mengetahui teori-teori itu semua dalam ilmu-ilmu sosial-humaniora lalu mengkaji konsep-konsep itu

---

Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Hermeneutis-Ideologis, (Yogyakarta:LKiS, 2009)

[83] 'Abdul Karīm Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ fī al-Sharī'ah*, hlm. 41-68

[84] *Ibid.,* hlm. 68-69

[85] 'Abdul Karīm Soroush, *al-Dīn al-Ilmānī*, (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2009), hlm. 210

dalam al-Qur'an kita bisa mengatakan bahwa agama Islam (al-Qur'an) itu mengajarkan keadilan, kesetaraan, toleransi, inklusifisme, pluralisme dan multikulturalisme. Tetapi tidak bisa dikatakan sebaliknya bahwa keadilan, kesetaraan, toleransi, inklusifisme, pluralisme dan multikulturalisme adalah agama. Sebab, konsep tentang itu semua bisa lahir dari disiplin keilmuan manusia lainnya, baik ilmu-ilmu agama maupun non-agama. Begitu juga hubungannya dengan teori-teori lain yang berkembang di dalam ilmu-ilmu non-agama, baik ilmu-ilmu kealaman maupun ilmu-ilmu rasional.[86] Karena itu, Soroush menegaskan bahwa para ulama' tidak bisa mengabaikan ilmu pengetahuan non-agama, dan mereka bertanggungjawab untuk mendamaikan atau menyeibangkan antara keduanya lantaran nilai dasar agama seperti keadilan, kesetaraan dan sebagainya bersifat integral dengan pengetahuan non-agama.[87]

C. Beragama dengan Pengetahuan Keagamaan

Perbedaan yang bersifat epistemologis antara agama dengan pengetahuan keagamaan sebagaimana disinggung di atas tentu saja juga merembet pada perbedaan antara keduanya secara ontologis. Abdul Karim Soroush mencatat beberapa unsur yang secara ontologis membedakan antara agama dengan pengetahuan keagamaan: *pertama*, agama tidak mengalami kontradiksi dan perbedaan di dalam dirinya,

---

[86] 'Abdul Karīm Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ fī al-Sharī'ah*, hlm. 44-46

[87] 'Abdul Karīm Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, hlm. 185

sedang pengetahuan keagamaan mengandung kontradiksi dan perbedaan di dalam dirinya. *Kedua*, agama benar secara keseluruhan, sedang pengetahuan keagamaan bersifat dualis: mungkin benar dan mungkin salah. *Ketiga*, agama itu sempurna, tidak ada kekurangan pada dirinya, dan diturunkan untuk memberikan kebahagiaan dan hidayah kepada manusia, sedang pengetahuan keagamaan tidak sempurna. *Keempat*, agama tidak dipengaruhi atau diintervensi manusia, sedang pengetahuan keagamaan penuh dengan intervensi manusia. *Kelima*, agama bersifat tetap, sedang pengetahuan keagamaan bersifat berubah.[88]

Pembedaan agama dengan pengetahuan keagamaan ini penting mengingat telah terjadi tumpang tindih pemahaman di kalangan umat Islam antara agama dengan pengetahuan keagamaan[89] dan hal itu membawa implikasi lain yang

---

[88] ʻAbdul Karīm Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ fī al-Sharī'ah*, hlm. 30-31; ʻAbdul Karīm Soroush, *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīmah*, hlm. 176-177; di tempat lain, Soroush juga menjelaskan perbedaan keduanya: agama sebagai pengetahuan *ilahi* bersifat tetap, sedang pengetahuan keagamaan sebagai bagian dari pengetahuan manusia mengalami perubahan. Agama itu tidak bimbang dalam berbicara tentang tujuannya dan menjelaskan kebaikan dan keburukan. Sebaliknya, pemahaman manusia tentang maksud agama itu bisa bimbang, ambigu bahkan salah. Agama tidak membutuhkan perbaikan dan penyempurnaan. Akan tetapi, ilmu agama yang bersifat manusiawi dan tidak sempurna, dan mempunyai kemungkinan benar dan salah secara terus menerus perlu diperbaiki. Agama bersih dari segala kultur dan pikiran manusia, tetapi ilmu agama, tanpa ragu sedikitpun, terpengaruh oleh hal-hal demikian. Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, hlm. 42

[89] Tumpang tindihnya pemahaman antara agama dan pengetahuan keagamaan (wacana agama) tidak hanya terjadi belakangan ini. Jauh

urgen dalam beragama. Karena selama ini pengetahuan keagamaan tidak dibedakan dengan agama, maka sesuatu yang sebenarnya merupakan pengetahuan keagamaan disebut agama, sebaliknya sesuatu yang sebenarnya merupakan agama itu sendiri disebut sebagai pengetahuan keagamaan. Akibatnya, pengetahuan keagamaan seperti fiqh, kalam dan tasawuf yang sebenarnya profan karena kreasi manusia disakralkan, sebaliknya agama yang sebenarnya sakral karena titah Tuhan diprofankan. Sebagai ilmu ilahi, agama itu sakral dan ukhrawi. Sebaliknya, sebagai bagian dari pengetahuan manusia, pengetahuan keagamaan adalah profan dan duniawi. Sakralitas dan kesempurnaan agama tidak lantas menjadikan pengetahuan keagamaan sakral, bersifat ukhrawi dan sempurna.[90]

Nilai penting lainnya dari pembedaan agama dan pengetahuan keagamaan juga terletak pada perintah beragama bagi manusia. Menurut Soroush, manusia diperintah untuk beragama dengan pemahamannya atau pengetahuan keagamaannya, bukan dengan agama itu sendiri. Agama setiap individu menurut Soroush adalah esensi pemahamannya terhadap agama. Sebab, agama yang masih murni hanya ada pada Allah sebagai Syari'. Pengetahuan manusia secara metodologis dan verifikatif terhadap agama, kendati secara

---

sebelumnya di era sahabat juga sudah terjadi tumpang tindih pemahaman tersebut misalnya yang dialami para sahabat nabi antara Abu Bakar dan Umar bin Khattab. Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *Ḥaṣad al-'Aqli*, cet. Ke-3, (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2004), hlm. 96-100

[90] 'Abdul Karīm Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ fī al-Sharī'ah*, hlm. 31

universal mengandung kebenaran dan tidak ada kekurangan sama sekali di dalamnya, tetap bukan agama. Pengetahuan yang benar maksudnya adalah pengetahuan yang sesuai dengan kenyataan. Karena itu, pernyataan tentang pengetahuan yang benar adalah adanya kenyataan dan pengetahuan, dan pengetahuan itu sesuai dengan kenyataan itu sendiri. Jika pemahaman yang benar terhadap agama itu adalah agama itu sendiri, maka agama harus diturunkan sesuai dengan jumlah manusia yang memahami agama itu sendiri secara benar. Karena itu, pengetahuan keagamaan, kendati ia didasarkan pada agama, dan menjadi cermin baginya, tetap bukan agama itu sendiri.[91]

Pernyataan Soroush ini cukup dimaklumi lantaran dia membedakan antara agama pada dirinya dengan pengetahuan terhadap agama itu sendiri. Agama pada dirinya hanya ada pada Allah dan Rasul-Nya. Jika manusia diperintah beragama dengan agama pada dirinya sama saja dengan memerintah manusia melakukan sesuatu yang tidak mungkin dimampui manusia, yang dalam bahasanya al-Qur'an berbunyi, *"Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya. (Mereka berdo'a): "Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami bersalah. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau bebankan kepada kami beban yang berat sebagaimana Engkau bebankan kepada orang-orang*

[91] *Ibid.*, hlm. 29-30

sebelum kami. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tak sanggup kami memikulnya. Beri ma'aflah kami. Ampunilah kami. Dan rahmatilah kami. Engkaulah Penolong kami, maka tolonglah kami terhadap kaum yang kafir." (al-Baqarah:286).[92]

Demikianlah deskripsi singkat teori penyusutan dan pengembangan yang membedakan agama dan pengetahuan keagamaan. Sebagai penjabaran lebih luas terhadap kedua unsur itu, keduanya akan dibahas dalam bab terpisah. Tentang agama akan dibahas pada bab IV, sedang tentang pengetahuan keagamaan akan dibahas pada bab V.

---

[92] *Ibid,* hlm. 45-46

BAB IV

NALAR ISLAM ABDUL KARIM SOROUSH

Ada beberapa istilah yang digunakan dalam mengkaji agama, termasuk agama Islam. Dari sisi pengkajinya, ada pengkaji agama yang berasal dari luar agama yang disebut *outsider* atau (orientalis), dan ada pengkaji yang berasal dari penganut agama Islam itu sendiri yang disebut *insider*.[93] Dari segi pendekatannya, ada pengkaji yang menggunakan pendekatan agama dalam mengkaji agama, dan ada yang menggunakan pendekatan non-agama. Ada juga yang menggunakan istilah mengkaji agama dengan menggunakan

---

[93] Fazlur Rahman, "Pendekatan terhadap Islam dalam studi agama", dalam (Richard C. Martin:editor) *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, terj. Zakiyuddin Baidhawy, (Yogyakarta:Muhammadiyah University Press, 2001), hlm. 249-266

pendekatan ilahi dan pendekatan manusiawi.[94] Abdul Karim Soroush adalah salah satu pemikir muslim yang menggunakan pendekatan manusiawi dalam memahami agama,[95] dengan basis epistemologinya yang disebut epistemologi penyusutan dan pengembangan.[96] Bab ini membahas bagaimana Soroush menalar agama (Islam) dengan fokus bahasan pada: konsep agama, hubungan agama dengan pengalaman nabi, dan dimensi yang tetap dan yang berkembang dari agama.[97]

A. Agama Sebagai Pengalaman Keagamaan Nabi

Dalam memahami agama, Abdul Karim Soroush bertolak pada unsur tertentu yang dinilai esensial dalam agama, yakni persoalan kenabian.[98] Dalam memahami konsep kenabian yang selama ini menjadi topik kontroversi di kalangan intelektual muslim,[99] Soroush bertolak pada pengalaman keagamaan.[100]

---

[94] Lihat bab III. Syekh Muḥammad Mujtahid al-Shibistarī, *Qirā'ah Bashariyyah li al-Dīn*, terj. ke bahasa Arab: Aḥmad al-Qabbanjī (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2009), hlm. 11.

[95] 'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, terj. ke bahasa Arab: Aḥmad al-Qabbanjī (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2009), hlm. 7

[96] Lihat bab III

[97] Pembahasan bab ini sebagai jawaban atas rumusan masalah pertama. Rujukan utamanya adalah karya Soroush yang berjudul, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*.

[98] 'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah,* hlm. 16-17; Muḥammad Sa'īd al-Ashmawī, *Haṣād al-Aql*, hlm. 55-58

[99] Fazlur Rahman, *Kontroversi Kenabian dalam Islam: antara Filsafat dan Ortodoksi*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Mizan, 2003)

[100] 'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm. 18-19

Istilah pengalaman keagamaan dipopulerkan pertama kali oleh Otto, seorang teolog dan sejarawan agama asal Jerman. Daripada mengkaji persoalan Tuhan sebagaimana para teolog selama ini, Otto lebih tertarik mengkaji pengalamaan seseorang bertemu dengan Yang Sakral yang disebutnya pengalaman keagamaan.[101] Otto menjelaskan bahwa esensi setiap agama adalah kesucian (sakral), dan kendati konsep kesucian ini meliputi unsur-unsur yang rasional dan yang irrasional, dalam konteks agama, unsur irrasionallah menurut Otto yang menjadi pesan inti agama yang dia sebut dengan istilah *numinous*. Otto menjelaskan, ketika seseorang mengalami perjumpaan dengan Yang Sakral, dia akan merasakan dirinya bagaikan tidak ada, hanya sekedar kabut dan debu. Sebaliknya, Yang Sakral terlihat sebagai sesuatu yang luar biasa, substansial, agung dan amat nyata. Dia yakin, timbulnya perasaan kagum terhadap yang *numinous* ini sangat unik dan tidak bisa direduksi. Perasaan ini berbeda dengan perasaan lain ketika berjumpa dengan sesuatu yang indah dan menakjubkan, kendati perasaan itu mirip dengan perjumpaan dengan yang *Numinous*. Meminjam bahasanya Eliade, ketika berjumpa dengan Yang Sakral, seseorang merasa disentuh oleh yang nir-duniawi.[102] Perasaan *numinous* yang disertai

---

[101]Mircea Eliade, *Sakral dan Profan*, terj. Nurwanto, (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2002), hlm. 1-3

[102]Danil L. Pals, *Dekonstruksi Kebenaan: Kritik Tujuh Teori Agama*, terj. Inyiak Ridwan Muzir dan M. Syukri, cet. ke-6, (Yogyakarta:IRCiSod, 2006), hlm. 235.

rasa takut, kagum dan cinta merupakan respon terhadap aspek lain dari ketuhanan, yakni *mysterium fascinans*.[103]

Pengalaman pertemuan seseorang dengan Yang Sakral yang dalam tradisi pemikiran modern disebut pengalaman keagamaan, dalam tradisi Islam klasik (ulum al-Qur'an) disebut pewahyuan.[104] Kedua istilah itu akan digunakan secara bergantian dalam tulisan ini kendati keduanya lahir dari tradisi keilmuan yang berbeda. Yang penting, secara substansi ada unsur pengalaman bertemunya seseorang dengan Yang Sakral, terlepas mereka berbeda pendapat tentang siapa Yang Sakral itu sendiri. Karena tulisan ini membahas agama Islam secara khusus, maka istilah Yang Sakral dalam hal ini mengacu pada Allah, sebagaimana istilah subyek yang mengalami pengalaman keagamaan (pewahyuan) mengacu Nabi Muhammad.

Sejalan dengan itu, sajian berikut dimulai dari konsep wahyu sebagai padanan istilah pengalaman keagamaan dalam pengertian umum untuk istilah tersebut. Istilah wahyu sudah biasa digunakan dalam syi'ir pra Islam, juga digunakan

---

[103]M. Legenhusen, *Pluralitas dan Pluralisme Agama: Keniscayaan Pluralitas Agama sebagai Fakta Sejarah dan Kerancuan Konsep Pluralisme Agama dalam Liberalisme*, (Yogyakarta: Shadra, 2010), hlm. 19-20; Amr Abdu Zaid, "Falsafah al-Dīn fī Fikri Abdul Karīm Soroush" dalam Ali Abud (editor), *Falsafah al-Dīn: Maqul al-Muqaddas bayna al-Ideologiyah wa al-Teologiyya wa Su'āl al-Ta'addudiyah*, (Ribāt: Dār al-Amān, 2012, hlm.436

[104]'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm. 15-17

dalam Islam.[105] Dari segi bahasa, kata wahyu mempunyi banyak arti.[106] Wahyu dalam bahasa Arab berasal dari *fi'l māḍī* "*waḥā*" yang berarti penyampaian pengetahuan pada orang lain secara samar dan orang tersebut memahami apa yang disampaikannya.[107] Dengan demikian, makna sentral wahyu dalam bahasa Arab adalah "pemberian informasi secara tersembunyi". Kata-kata ini tentunya juga mengandung nilai rahasia yang hanya dapat dipahami oleh subyek-subyek yang terlibat dalam tindak komunikasi. Komunikasi tersebut terkadang menggunakan media bahasa terkadang melalui simbol.[108]

Sejalan dengan dimensi linguistik wahyu itu sendiri, berarti terdapat tiga unsur yang terkait dalam proses pewahyuan: *Pertama*, tindakan komunikasi. Dalam bingkai teori komunikasi, harus ada minimal dua subyek yang terlibat dalam komunikasi: komunikator dan komunikan. Dalam konteks agama, komunikator mengacu pada Yang Sakral

---

[105]Tosihiku Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an*, terj. Agus Fakhri Husein, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 171-173

[106]'Abdul Ā'li Sālim Mukarram, *al-Fikr al-Islāmī, Baynal 'Aqli wa al-Waḥ yi*, (Beyrūt: Dār Shurūf, 1982). hlm.17

[107]Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, hlm. 375; Kamus *Lisānul 'Arab*, memasukkan makna-makna lain seperti, "ilham, isyarat, tulisan dan kalâm" ke dalam kata Wahyu. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm Al-Naṣ*, *Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Lubnān-Beyrūt: al-Markaz Thaqāfi al-Gharbī, 2000), hlm. 34

[108]Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm Al-Naṣ.*, hlm. 34. Kita ambil contoh seperti surat Maryam: 10-11, 27-29 dan Āli 'Imrān: 41

yang berposisi sebagai komunikator aktif, dan manusia sebagai komunikan pasif. Dalam tradisi Islam, subyek Yang Sakral itu adalah Allah dan Malaikat yang menjadi wakil-Nya, sedang komunikan mengacu pada para nabi, terutama nabi Muhammad. *Kedua*, menggunakan media komunikasi, baik dalam bentuk verbal misalnya menggunakan bahasa Arab maupun non-verbal misalnya menggunakan isyarat-isyarat tertentu yang hanya bisa dipahami kedua subyek yang terlibat dalam tindakan komunikasi. *Ketiga*, selalu terdapat hal-hal yang bersifat misterius, rahasia dan pribadi.

Yang penting dicatat, di dalam al-Qur'an terdapat sekitar 70 *lafaz* wahyu dan derivasinya dengan kandungan pesan yang berbeda-beda. Ada *lafaz* wahyu yang tidak melibatkan Allah, yakni wahyu yang bermakna isyarah, *"Maka ia keluar dari mihrab menuju kaumnya, lalu ia memberi isyarat kepada mereka; hendaklah kamu bertasbih di waktu pagi dan petang."* (Maryam: 11); dan wahyu yang bermakna was-was yang datang dari Syaithan, *"Dan demikianlah Kami jadikan bagi tiap-tiap nabi itu musuh, yaitu syaitan-syaitan (dari jenis) manusia dan (dan jenis) jin, sebagian mereka membisikkan kepada sebagian yang lain perkataan-perkataan yang indah-indah untuk menipu (manusia). Jikalau Tuhanmu menghendaki, niscaya mereka tidak mengerjakannya, maka tinggalkanlah mereka dan apa yang mereka ada-adakan."* (al-An'ām: 112); dan ayat, *"Dan janganlah kamu memakan binatang-binatang yang tidak disebut nama Allah ketika menyembelihnya. Sesungguhnya perbuatan yang semacam itu adalah suatu kefasikan. Sesungguhnya syaitan itu membisikkan*

kepada kawan-kawannya agar mereka membantah kamu; dan jika kamu menuruti mereka, sesungguhnya kamu tentulah menjadi orang-orang yang musyrik." (al-An'ām: 121).

Ada *lafaz* wahyu yang secara khusus datang dari Allah dan diperuntukkan bagi makhluk-Nya. Di antara wahyu yang berasal dari Allah, ada yang diberikan kepada binatang seperti lebah yang berbentuk *ilhām gharīzī*, *"Dan Tuhanmu mewahyukan kepada lebah: "Buatlah sarang-sarang di bukit-bukit, di pohon-pohon kayu, dan di tempat-tempat yang dibikin manusia."* (al-Naḥl: 68); dan ada wahyu yang diberikan kepada manusia, baik nabi maupun bukan nabi, *"Sesungguhnya Kami telah memberikan wahyu kepadamu sebagaimana Kami telah memberikan wahyu kepada Nuh dan nabi-nabi yang kemudiannya, dan Kami telah memberikan wahyu (pula) kepada Ibrahim, Isma'il, Ishak, Ya'qub dan anak cucunya, 'Isa, Ayyub, Yunus, Harun dan Sulaiman. Dan Kami berikan Zabur kepada Daud"* (al-Nisā':163); dan *"Dia telah mensyari'atkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. Amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali (kepada-Nya)"* (al-Shūrā:13).

Sejalan dengan variasi pewahyuan yang disinggung oleh al-Qur'an di atas, muncuk pertanyaan, apakah setiap

pengalaman keagamaan atau pewahyuan yang dialami seseorang dalam bertemu dengan Yang Sakral dan menerima pesan misterius dari-Nya lantas membuatnya menjadi nabi? Jika dalam tradisi pemikiran modern hanya disebut sebagai variasi pegalaman keagamaan, dan tidak secara jelas mendiskusikan status subyek yang mengalami pengalaman keagamaan itu, maka dalam tradisi Islam, pengalaman itu dijelaskan secara kategoris, termasuk perbedaannya antara satu bentuk pengalaman keagamaan dengan pengalaman keagamaan lainnya. Soroush, sebagai pemikir muslim, membagi pengalaman keagamaan (pewahyuan) menjadi dua kategori:[109]

Pertama, pengalaman keagamaan yang tidak lantas membuat seseorang yang mengalaminya menjadi nabi, dan semata-mata melihat malaikat atau menyaksikan dunia *ghaib* tidak lantas mencerminkan kondisi kenabian pada diri seseorang.[110] Pengalaman kategori ini dicontohkan oleh al-Qur'an misalnya pengalaman ibunda Nabi Musa ketika mendapat *ilhām* dari Tuhan untuk meletakkan anaknya di

[109] Aḥmad al-Qabbanjī juga membaginya menjadi dua kategori: *pertama,* wahyu yang bersifat umum, yakni wahyu yang diberikan pada selain nabi; *kedua,* wahyu yang bersifat khusus, yakni wahyu yang diberikan kepada nabi. Aḥmad al-Qabbanjī, *Allāh wa al-Insān: Ishkāliyāt al-'Alāqah wa Azmatul Wijdān,* (Lubnān-Beyrūt: Manshūrāt al-Jamal, 2009), hlm. 33-34

[110] 'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm. 19; penjelasan detail tentang pengalaman keagamaan dan perbedaan pengalaman keagamaan nabi dengan para sufi dapat dilihat Wajīh Qonṣ ūh, *al-Naṣ al-Dīnī fi al-Islām: min al-Tafsīr ila al-Talaqqiy*, (Lubnān-Beyrūt: Dār al-Farābī, 2011), hlm. 61-69.

dalam sebuah peti, *"Dan kami ilhamkan kepada ibu Musa; "Susuilah dia, dan apabila kamu khawatir terhadapnya maka jatuhkanlah dia ke sungai (Nil). Dan janganlah kamu khawatir dan janganlah (pula) bersedih hati, karena sesungguhnya Kami akan mengembalikannya kepadamu, dan menjadikannya (salah seorang) dari para rasul."* (al-Qaṣaṣ: 7). Pengalaman pertemuan ibunda Nabi Isa dengan Malaikat utusan Tuhan yang memberitahukan kepadanya akan diberi seorang anak yang kelak menjadi pilihan Tuhan; dan pengalaman kaum Hawariyyin (pengikut Isa) yang mendapat perintah dari Tuhan untuk beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, *"Dan (ingatlah), ketika Aku ilhamkan kepada pengikut 'Isa yang setia: "Berimanlah kamu kepada-Ku dan kepada rasul-Ku." Mereka menjawab: Kami telah beriman dan saksikanlah (wahai rasul) bahwa sesungguhnya kami adalah orang-orang yang patuh (kepada seruanmu)."* (al-Mā'idah: 111).

Kedua, pengalaman keagamaan yang lantas membuat seseorang yang mengalaminya menjadi nabi. Nabi adalah seseorang yang memperoleh konsep-konsep dan ajaran-ajaran baru melalui sumber khusus yang tidak mungkin diperoleh atau disingkap oleh manusia lain melalui cara yang biasa (alami). Dengan demikian, prinsip dasar bagi kenabian menurut Soroush adalah penerimaan wahyu dari yang Sakral. Melalui pengalaman itu, dia merasa mendapatkan keyakinan kuat sembari hatinya merasa tenang dan berani menjalankan apa yang dialaminya. Nabi Ibrahim misalnya bermimpi mendapat perintah menyembelih anaknya yang sangat dia sayangi, dan dengan keyakinan yang luar biasa bahwa

pengalaman itu berasal dari Allah, dia pun menjalankan perintah itu dengan meyakinkan. Nabi Muhammad melihat seolah ada seseorang yang mendatanginya lalu berbisik ke telinga dan hatinya tentang suatu pesan dari langit dan memerintahkannya untuk menyampaikan pesan itu kepada umat manusia. Nabi merasa yakin dengan pesan dan perintah ini, hatinya merasa tenang dan mempunyai keberanian untuk menjalankan perintah itu.[111]

Pengalamaan keagamaan (pewahyuan) kategori kedua banyak disinggung di dalam al-Qur'an, diantaranya adalah, *"Sesungguhnya Kami telah memberikan wahyu kepadamu sebagaimana Kami telah memberikan wahyu kepada Nuh dan nabi-nabi yang kemudiannya, dan Kami telah memberikan wahyu (pula) kepada Ibrahim, Isma'il, Ishak, Ya'qub dan anak cucunya, 'Isa, Ayyub, Yunus, Harun dan Sulaiman. Dan Kami berikan Zabur kepada Daud."*(al-Nisā̄':163); *"Katakanlah:"Siapakah yang lebih kuat persaksiannya?" Katakanlah: "Allah." Dia menjadi saksi antara aku dan kamu. Dan Al-Qur'an ini diwahyukan kepadaku supaya dengan dia aku memberi peringatan kepadamu dan kepada orang-orang yang sampai Al-Qur'an (kepadanya). Apakah sesungguhnya kamu mengakui bahwa ada tuhan-tuhan lain di samping Allah?" Katakanlah: "Aku tidak mengakui. "Katakanlah: "Sesungguhnya Dia adalah Tuhan Yang Maha Esa dan sesungguhnya aku berlepas diri dari apa yang kamu persekutukan (dengan Allah)."* (al-An'am: 19); dan *"Dan*

[111]'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm. 17

apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat Kami yang nyata, orang-orang yang tidak mengharapkan pertemuan dengan Kami berkata: "Datangkanlah Al-Qur'an yang lain dari ini atau gantilah dia. "Katakanlah: "Tidaklah patut bagiku menggantinya dari pihak diriku sendiri. Aku tidak mengikut kecuali apa yang diwahyukan kepadaku. Sesungguhnya aku takut jika mendurhakai Tuhanku kepada siksa hari yang besar (kiamat)." (Yūnus: 15).

Sementara dari segi proses, pengalaman keagamaan (pewahyuan) itu berbeda-beda yang jika disederhanakan menjadi tiga cara: *pertama***,** melalui wahyu; *kedua,* wahyu yang hadir "dari belakang hijab"; *ketiga,* melalui seorang utusan,[112] sebagaimana disinggung di dalam al-Qur'an, *"Dan tidak mungkin bagi seorang manusiapun bahwa Allah berkata-kata dengan dia kecuali dengan perantaraan wahyu atau dibelakang tabir atau dengan mengutus seorang utusan (malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan seizin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana."* (As-Shūrā: 51). Perbedaan itu dapat dilihat

---

[112]'Abdul Ā'li Sālim Mukarram, *al-Fikr al-Islāmī, baynal 'Aqli wa al-Waḥ yi*, hlm. 18; Namun, Ibnu Rusyd menambahkan bahwa, di antara kalam Allah terkadang ada yang disampaikan pada para filsuf, sebagai pewaris para Nabi, dan ia disampaikan melalui "argumen-argumen rasional" (*biwāṣiṭati al-barāhīn*). Ibnu Rusyd, *Al-Kasyf*, hlm. 70-74; lihat juga, Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, hlm. 107-121; Aḥmad al-Qabbanjī, *Allāh wa al-Insān: Ishkāliyāt al-'Alāqah wa Azmatul Wijdān,* (Baghdād-Beyrūt: Manshūrāt al-Jamal, 2009), hlm. 33-36.

pada beberapa kasus pewahyuan sebagaimana disinggung dalam beberapa ayat al-Qur'an berikut:[113]

Pertama, wahyu yang diturunkan kepada Nabi Nuh misalnya lebih dekat ke dalam pengertian ilhām, dan kategori ini merupakan bentuk paling sederhana dibanding nabi-nabi lainnya. Kesederhanaan bentuk ini bisa dilihat dari beberapa ayat al-Qur'an yang menggunakan *ḍamīr ghā'ib* dalam pewahyuan kepada Nabi Nuh, "*Dan diwahyukan kepada Nuh, bahwasanya sekali-kali tidak akan beriman di antara kaummu, kecuali orang yang telah beriman (saja), karena itu janganlah kamu bersedih hati tentang apa yang selalu mereka kerjakan*" (Hūd:36); "*Hai Nuh, sesungguhnya dia bukanlah termasuk keluargamu (yang dijanjikan akan diselamatkan), sesungguhnya (perbuatan)nya perbuatan yang tidak baik. Sebab itu janganlah kamu memohon kepada-Ku sesuatu yang kamu tidak mengetahui (hakekat)nya. Sesungguhnya Aku memperingatkan kepadamu supaya kamu jangan termasuk orang-orang yang tidak berpengetahuan.*" (Hūd:46); dan "*Difirmankan: "Hai Nuh, turunlah dengan selamat sejahtera dan penuh keberkatan dari Kami atasmu dan atas umat-umat (yang mu'min) dari orang-orang yang bersamamu. Dan ada (pula) umat-umat yang Kami beri kesenangan pada mereka (dalam kehidupan dunia), kemudian mereka akan ditimpa azab yang pedih dari Kami.*" (Hūd:48). Di dalam ayat-ayat itu, subyek yang mewahyukan menggunakan *ḍamīr ghaib* yang

---

[113]Wajīh Qonṣūh, *al-Naṣ al-Dīnī fi al-Islām, min al-Tafsīr al-Talaqqiy,* (Lubnān-Beyrūt: Dār al-Farābī, 2011), hlm. 23-37.

tersimpan di dalam *lafaz* "*ūḥiya, qāla,* dan *qīla*", sehingga siapa yang mewahyukannya dan dimana posisinya tidak jelas. Ini menunjukkan adanya jurang pemisah antara yang mewahyukan dengan yang menerima wahyu.[114] Bisa dikatakan pewahyuan kategori ini masih melalui belakang *ḥijāb*.

Kedua, wahyu yang disampaikan kepada Nabi Ibrahim menggunakan ungkapan yang berbentuk panggilan (*munādāh*) sebagaimana disinggung di dalam al-Qur'an, *"Dan Kami panggillah dia: "Hai Ibrahim. Sesungguhnya kamu telah membenarkan mimpi itu. Sesungguhnya demikianlah Kami memberi balasan kepada orang-orang yang berbuat baik"* (al-Ṣāffāt:104-105). Di dalam ayat ini mulai terjadi pergeseran dari *ḍamīr ghaib* dalam kasus Nabi Nuh berubah ke *ḍamīr mutakallim* yang hadir misalnya dalam bentuk, "*Dan Kami panggillah dia*". Kendati masih berada dalam posisi yang jauh dari Nabi Ibrahim, setidaknya subyek yang memanggil itu lebih jelas daripada subyek yang berhubungan dengan Nabi Nuh dan mulai menyebut diri-Nya dengan istilah "Kami". Karena Dia masih berada di tempat yang jauh sehingga Ibrahim tidak dapat melihat-Nya, itu berarti antara subyek yang mewahyukan dengan yang menerima wahyu juga masih terhijab.[115]

Ketiga, wahyu yang diturunkan kepada Nabi Musa mulai menunjukkan kedekatan posisi subyek yang mewahyukan dengan posisi Nabi Musa kendati juga masih menggunakan

---

[114]*Ibid.,* hlm. 29

[115]*Ibid.,* hlm. 29.

istilah panggilan (*wanādaynāhu*) sebagaimana disinggung dalam ayat berikut, *"Dan Kami telah memanggilnya dari sebelah kanan gunung Thur dan Kami telah mendekatkannya kepada Kami di waktu dia munajat (kepada Kami)"* (Maryam:52); dan *"Maka tatkala dia tiba di (tempat) api itu, diserulah dia: "Bahwa telah diberkati orang-orang yang berada di dekat api itu, dan orang-orang yang berada di sekitarnya. Dan Maha Suci Allah, Tuhan semesta alam"*. (al-Naml:8). Di dalam ayat ini, subyek yang mewahyukan yang sudah mulai menyebut dirinya dengan istilah "Kami" mulai hadir di tempat tertentu yang dekat dengan Nabi Musa, akan tetapi Dia masih belum terlihat oleh Nabi Musa, sehingga Nabi Musa meminta kesempatan untuk melihat-Nya langsung dengan menggunakan mata. Sumber wahyupun mempersilahkan Nabi Musa untuk melihat-Nya di tempat yang suci, *"Dan tatkala Musa datang untuk (munajat dengan Kami) pada waktu yang telah Kami tentukan dan Tuhan telah berfirman (langsung) kepadanya, berkatalah Musa: "Ya Tuhanku, nampakkanlah (diri Engkau) kepadaku agar aku dapat melihat kepada Engkau". Tuhan berfirman: "Kamu sekali-kali tidak sanggup melihat-Ku, tapi lihatlah ke bukit itu, maka jika ia tetap di tempatnya (sebagai sediakala) niscaya kamu dapat melihat-Ku". Tatkala Tuhannya menampakkan diri kepada gunung itu, dijadikannya gunung itu hancur luluh dan Musa pun jatuh pingsan. Maka setelah Musa sadar kembali, dia berkata: "Maha Suci Engkau, aku bertaubat kepada Engkau dan aku orang yang pertama-tama beriman"*.(al-A'rāf:143). Subyek yang mewahyukan itupun mulai memperkenalkan diri-Nya kepada Nabi Musa,

“sesungguhnya saya adalah Allah”. Jadi, dalam pewahyuan kepada Nabi Musa, status pemberi wahyu mulai jelas, yakni Allah, dan posisinya mulai dekat dengan Nabi Musa. Dalam konteks pewahyuan kepada Nabi Musa inilah, mulai terjadi pembicaraan langsung antara Allah sebagai pemberi wahyu dengan Nabi Musa sebagai penerima wahyu, sehingga nabi kaum Yahudi ini disebut sebagai “Kalim Allah”, *”Dan (Kami telah mengutus) rasul-rasul yang sungguh telah Kami kisahkan tentang mereka kepadamu dahulu, dan rasul-rasul yang tidak Kami kisahkan tentang mereka kepadamu. Dan Allah telah berbicara kepada Musa dengan langsung*” (al-Nisā’:164).[116]

Keempat, status subyek yang mewahyukan pada Nabi Isa al-Masih mulai lebih jelas dari sebelumnya, yakni dari memanggil yang tentu saja masih berada dalam jarak yang jauh antara yang memanggil dengan yang dipanggil ke bentuk dialog langsung tanpa *ḥijāb* dan perantara, dan Allah hadir langsung dan berada dalam posisi yang dekat dengan

[116]*Ibid.,* hlm. 29-30; Permintaan Nabi Musa ini berbeda dengan permintaan Nabi Ibrahim, *“Dan (ingatlah) ketika Ibrahim berkata: “Ya Tuhanku, perlihatkanlah kepadaku bagaimana Engkau menghidupkan orang-orang mati.” Allah berfirman: “Belum yakinkah kamu ?” Ibrahim menjawab: “Aku telah meyakinkannya, akan tetapi agar hatiku tetap mantap (dengan imanku) Allah berfirman: “(Kalau demikian) ambillah empat ekor burung, lalu cincanglah semuanya olehmu. (Allah berfirman): “Lalu letakkan diatas tiap-tiap satu bukit satu bagian dari bagian-bagian itu, kemudian panggillah mereka, niscaya mereka datang kepadamu dengan segera.” Dan ketahuilah bahwa Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana*” (al-Baqarah:260). Jika Nabi Musa meminta untuk bisa melihat dzat Allah dengan mata kepala, permintaan Nabi Ibrahim untuk melihat kekuasaan Allah bukan dzat Allah.

*mukhāṭab*nya sebagaimana dinyatakan di dalam al-Qur'an, *"(Ingatlah), ketika Allah berfirman: "Hai Isa, sesungguhnya Aku akan menyampaikan kamu kepada akhir ajalmu dan mengangkat kamu kepada-Ku serta membersihkan kamu dari orang-orang yang kafir, dan menjadikan orang-orang yang mengikuti kamu di atas orang-orang yang kafir hingga hari kiamat. Kemudian hanya kepada Akulah kembalimu, lalu Aku memutuskan diantaramu tentang hal-hal yang selalu kamu berselisih padanya"*. (Āli-'Imrān:55). Bahkan, lebih khusus lagi, Allah memperkuat Nabi Isa dengan "Rūh Qudus", *"Dan sesungguhnya Kami telah mendatangkan Al-Kitab (Taurat) kepada Musa, dan Kami telah menyusulinya (berturut-turut) sesudah itu dengan rasul-rasul, dan telah Kami berikan bukti-bukti kebenaran (mu'jizat) kepada Isa putera Maryam dan Kami memperkuatnya dengan Ruhul Qudus. Apakah setiap datang kepadamu seorang rasul membawa sesuatu (pelajaran) yang tidak sesuai dengan keinginanmu lalu kamu menyombong. maka beberapa orang (diantara mereka) kamu dustakan dan beberapa orang (yang lain) kamu bunuh?"* (al-Baqarah:87).[117]

Kelima, status subyek yang mewahyukan kepada Nabi Muhammad mulai lebih jelas lagi, dan Dia menyampaikan wahyu-Nya kepada nabi terakhir ini terkadang secara langsung tanpa melalui perantara, dan terkadang melalui perantara.[118]

---

[117]Wajīh Qonṣūh, *al-Naṣ al-Dīnī fi al-Islām,* hlm. 31

[118]Memang masih terjadi perbedaan pendapat tentang proses pewahyuan kepada nabi Muhammad, apakah menggunakan perantara Malaikat Jibril ataukah tidak. Masalah ini sudah saya bahas dalam karya saya. Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan*, (Yogyakarta:

Pewahyuan yang bersifat langsung misalnya dinyatakan di dalam al-Qur'an, *"Kemudian dia mendekat, lalu bertambah dekat lagi. Maka jadilah Dia dekat (pada Muhammad sejarak) dua ujung busur panah atau lebih dekat (lagi). Lalu Dia menyampaikan kepada hamba-Nya (Muhammad) apa yang telah Allah wahyukan*" (al-Najm:8-10). Di dalam ayat itu, menurut Tabataba'i terdapat *lafaz* tertentu yang *ḍamīr*nya merujuk pada Nabi Muhammad seperti "*danā, tadullu dan kāna*", sedang *dlamir* lafaz "*ūḥiya dan 'abduhū*" merujuk pada Allah. Ayat ini menyimbolkan betapa dekat antara Nabi Muhammad dengan Allah, sehingga bisa dinyatakan bahwa pewahyuan ini bersifat langsung tanpa perantara,[119] bahkan dia berada dalam melihat Allah secara langsung. Sebagian orang berpendapat bahwa Nabi Muhammad melihat Allah dua kali, sesekali menggunakan pancaindra matanya dan sesekali menggunakan hatinya[120] terutama pada saat melakukan perjalanan Isra' Mi'raj, *"Dan sesungguhnya Muhammad telah melihat Allah (dalam rupanya yang asli) pada waktu yang lai, (yaitu) di Sidratil Muntaha. Di dekatnya ada syurga tempat tinggal, (Muhammad melihat Allah) ketika Sidratil Muntaha diliputi oleh sesuatu yang meliputinya. Penglihatannya (Muhammad) tidak berpaling dari yang dilihatnya itu dan*

Magnum Pustaka, 2012); dan Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009)

[119]Wajīh Qonṣūh, *al-Naṣ al-Dīnī fi al-Islām, min al-Tafsīr al-Talaqqiy,* hlm. 32-37

[120]*Ibid.,* hlm. 32-37

tidak (pula) melampauinya. Sesungguhnya dia telah melihat sebagian tanda-tanda (kekuasaan) Tuhannya yang paling besar" (an-Najm:12-18).[121]

B. Islam Mengikuti Pengalaman Kegamaan Nabi Muhammad

Dari sekian pengalaman keagamaan (pewahyuan) yang disinggung di dalam ayat-ayat al-Qur'an di atas, hanya pengalaman keagamaan Nabi Muhammad yang akan disajikan dalam tulisaan ini. Penegasan ini penting, lantaran ada perbedaan mendasar antara pengalaman keagamaan yang dialami Nabi Muhammad dengan yang lainnya, baik nabi maupun yang bukan nabi. Jika para nabi lainnya menerima wahyu secara sekaligus, sebaliknya Nabi Muhammad menerimanya melalui sebuah proses ksejarahan, bersifat dialogis dan bergraduasi.[122] Sebagai bagian dari pengalaman keagamaan nabi, baik pengalaman spiritual-personalnya maupun pengalaman sosial kemasyarakatannya, agama Islam (wahyu) menurut Soroush berada dalam posisi mengikuti Nabi Muhammad, bukan sebaliknya nabi agung umat Islam ini yang mengikuti agama (wahyu). Atau bisa dikatakan,

---

[121]*Ibid.*, hlm. 32-37; lihat juga Yosep Van Ess, *Bidāyat al-Fikr al-Islāmī: al-Ansaq wa al-Ab'ad,* terj. ke bahasa Arab, Abḍul Majid al-Ṣaghīr, (Maghrib: Dār al-Bayḍā', 2000), hlm. 45-52

[122]Menurut Darwazah, ada hubungan logis dan faktual antara wahyu dengan tiga realitas: realitas masyarakat Arab pra kenabian, Nabi Muhammad secara pribadi dan realitas masyarakat yang hidup pada masa kenabian Muhammad. Lihat, Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian: Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah,* (Bandung: Mizan, 2016).

adalah Jibril yang mengikuti Nabi Muhammad, bukan Nabi Muhammad yang mengikuti Malaikat Jibril.[123] Untuk mengetahui thesis yang dinyatakan Soroush tersebut, berikut ulasan singkat tentang dua hal yang saling berkaitan: bentuk-bentuk pengalaman keagamaan Nabi Muhammad; dan indikasi-indikasi bahwa wahyu mengikuti Nabi Muhammad.

1. Bentuk-Bentuk Pengalaman Keagamaan Nabi Muhammad

Pengalamaan keagamaan Nabi Muhammad bisa dilihat dari segi waktu, bentuk, proses dan kualitas. Dari segi waktu, Nabi Muhammad mempunyai dua bentuk pengalaman, yakni pengalaman keagamaan sebelum diangkat menjadi nabi dan setelah diangkat menjadi nabi. Pengalaman keagamaan yang dialaminya sebelum diangkat menjadi nabi bisa disebut semacam pengantar atau tanda-tanda kenabian, misalnya dalam bentuk munculnya kejadian-kejadian aneh dan spiritual yang dia alami.[124] Ketika mengikuti Abū Ṭālib berdagang ke Syam, yang kala itu masih berumur sembilan tahun, di tengah perjalanan keduanya bertemu dengan pendeta Bahira. Pendeta Naṣrani ini melihat tanda-tanda kenabian pada diri Muhammad kecil. Setelah menjamunya, pendeta Bahira meminta Abū Ṭālib untuk membawanya pulang kembali, dan merahasiakan status Muhammad yang sebenarnya kepada

[123]'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm. 30

[124]Ḥassan Ḥanafi, *'Ulūm al-Sīrah: min al-Rasūl ilā al-Risālah*, (Qāhirah: Maktabah Maḍbūli, 2013), hlm. 198-202.

orang-orang, terutama terhadap kaum Yahudi.[125] Mendapat saran pendeta, paman dan ponakan inipun kembali ke Makkah.[126] Muhammad kecil pernah mengalami peristiwa pembedahan terhadap dadanya oleh seseorang yang konon adalah Malaikat utusan Allah untuk membersihkan dan mempersiapkan Muhammad menjadi nabi-Nya.[127]

Dari segi bentuk dan prosesnya, Nabi Muhammad mempunyai dua bentuk pengalaman, yakni pengalaman yang bersifat personal-spiritual dan pengalaman yang bersifat sosial kemasyarakatan yang dalam bahasanya al-Jābirī disebut dengan istilah "fenomena qur'ani" (*zāhiriyyah qur'ānī*).[128] Pengalaman keagamaannya yang bersifat personal-spiritual terkadang melalui perantara Malaikat Jibril (tidak bersifat langsung) dan terkadang tanpa perantara (bersifat langsung).

---

[125]Ibnu Hishām, *Sīrah Nabawiyyah (jilid 1)*, Pentahqiq: Muḥammad 'Alī al-Qaṭṭab dan Muḥammad al-Dali Balṭah, (Lubnān: al-Maktabah al-'Aṣ riyyah, 2003), hlm. 134-137.

[126]Abū al-Ḥasan 'Alī al-Ḥasani al-Nadwī, *al-Sīrah al-Nabawiyyah*, cet. ke 6, (Dimasyqu: Dār al-Qalam, 2014), hlm. 104.

[127]Ma'rūf Roṣofi, *Kitāb al-Shakhṣiyyah al-Muḥammadiyah*, cet. ke-5, (Baghdād: Manshūrāt al-Jamal, 2011), hlm. 103-122; Ḥassan Ḥanafi, *Ulūm al-Sīrah*, hlm. 198-199; Ada yang meragukannya dan menilainya sebaga mitos. Abḍullah Jannuf, *Ḥayātu Muḥammad Qabla al-Bi'thah*, hlm. 31-35.

[128]Sebagai sebuah fenomena, al-Qur'an terdiri dari tiga unsur: unsur yang tidak terikat waktu (*bu'dun lā zamaniyyun*), unsur ruhani (*bu'dun rūhiyyun*) yang tercermin dalam pengalaman Nabi Muhammad ketika menerima wahyu, dan unsur sosial (*bu'dun ijtimā'iyyun*) yang tercermin dalam dakwah Nabi Muhammad berikut pelbagai respon masyarakat terhadap dakwahnya. Muḥammad 'Ābid al-Jābiri, *Maḍkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm, al-Juz'u al-Awwal fi al-Ta'rīf bi al-Qur'ān*, cet. ke-2, (Beyrūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-Arabiyyah, 2007), hlm. 23-24.

Pengalaman keagamaan yang melalui perantara Jibril diyakini mengambil dua bentuk: *pertama*, Malaikat Jibril hadir dengan bentuk aslinya yang bersifat ruhani; *kedua*, Malaikat Jibril hadir melalui bentuk manusia. Sedang pengalaman keagamaannya yang bersifat langsung mengambil bentuk kehadiran dan penglihatan langsung terhadap Allah misalnya dalam peristiwa Isra' Mi'raj.

Bentuk pertama, yakni pengalaman keagamaan melalui perantara Malaikat Jibril misalnya dikisahkan bahwa "*Nabi Muhammad selalu datang ke gua hira', lalu dia bertahannus (beribadah) di dalamnya selama bermalam-malam sambil membawa bekal. Dia kemudian pulang ke rumah Khadijah, dan kembali lagi dengan membawa bekal. Dia terus melakukan itu sampai al-Haq mengejutkannya saat berada di Gua Hira'. Datanglah seorang Malaikat sembari berkata kepadanya "iqra', Muhammad menjawab: "ma ana bi qari'in". Dia lantas menarik saya, untuk kemudian membenamkan saya. Dia kemudian melepaskan saya. Dan Malaikat itu berkata lagi: "iqra'", saya pun jawab: "ma ana biqari'in". Kembali lagi, dia menarik dan membenamkan saya untuk ketiga kalinya hingga tenaga saya habis. Setelah itu, dia melepaskan saya lagi, sembari mengatakan lagi, "iqra' bi ismi rabbika alladzi khalaq sampai "'allama al-Insana ma lam ya'lam*" (al-'Alaq: 5). Untuk yang ketiga kalinya, baru Muhammad membacanya surat itu secara sempurna. Setelah itu, Nabi Muhammad pulang ke rumah dan menceritakan kepada istrinya, Khadijah. Istrinya yang cerdas ini langsung mendatangi pamannya yang bernama Waroqoh bin Naufal, dan menanyakan pengalaman aneh dan asing

sang suami, Nabi Muhammad. Dari jawaban Waroqoh inilah, Nabi Muhammad semakin yakin bahwa dirinya benar-benar dipilih sebagai utusan Allah untuk memperbaiki kehidupan umat manusia.[129]

Bentuk kedua dikisahkan ketika Nabi Muhammad didatangi Malaikat Jibril di saat beliau sedang duduk dan mendakwahkan agama bersama sahabat-sahabatnya. Dikisahkan, *"...Suatu ketika, Nabi Muhammad duduk bersama para sahabatnya. Tiba-tiba datang seorang berbaju putih dan bertanya: "wahai Muhammad, kabarkan kepadaku tentang Islam?, Muhammad Menjawab: "Islam adalah hendaknya engkau bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah utusan Allah, mendirikan shalat, mengeluarkan zakat, berpuasa romadan, dan melaksanakan ibadah haji, jika engkau mampu menjalaninya". Orang itu menjawab: "engkau benar". Kami heran, dia bertanya lalu membenarkannya. Lalu dia bertanya lagi: "kabarkan kepadaku tentang iman? Nabi menjawab: "hendaknya engkau percaya kepada Allah, Malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para nabi dan rasulnya, hari akhir, serta percaya kepada qadla dan qadar baik dan buruk-Nnya. Dia menjawab, engkau benar. Lalu dia bertanya lagi: "kabarkan kepadaku tentang ihsan? Nabi menjawab: hendaknya engkau menyembah Allah seolah-olah*

---

[129]Ibnu Hishām, *Sīrah al-Nabawiyyah*, hlm. 253; Khalil Abdul Karim, *Negara Madinah*: *Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab*, terj. Kamran Asy'ad Irsyady, (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 13; Abū al-Ḥasan 'Alī al-Ḥ asani al-Nadwī, *al-Sīrah al-Nabawiyyah*, cet. ke-6, (Dimasyqu: Dār al-Qalam, 2014), hlm. 117-120.

engkau melihat-Nya, maka jika engkau tidak melihatnya, yakinlah bahwa Dia melihat engkau... Nabi berkata kepada para sahabatnya: "ini adalah Jibril yang datang mengajari agama pada kalian semua".[130]

Sosok manusia berbaju putih yang bertanya tentang Islam, iman dan Ihsan itu tidak diketahui para sahabat. Nabi bertanya kepada para sahabatnya tentang siapa orang berjubah putih itu, para sahabat menjawab hanya Allah dan nabi-Nya yang tahu. Nabi Muhammad memberitahu bahwa dia adalah Jibril. Proses bagaimana dia datang, dan siapa dia hanya diketahui oleh Nabi Muhammad. Menurut Darwazah, masalah-masalah ini tidak akan diketahui siapapun selain nabi, karena ia termasuk bagian dari rahasia kenabian yang berhubungan dengan rahasia *Wājib al-Wujūd* yang memberinya wahyu. Hanya Nabi Muhammad yang mengetahui proses itu, dan proses ini merupakan bagian dari keimanan yang wajib diimani oleh setiap orang Islam.[131]

Dari segi kualitasnya, sesuai dengan pribadi Nabi Muhammad yang mengalami perkembangan kematangan dan penyempurnaan diri pribadinya,[132] pengalaman keagamaan Nabi Muhammad yang bersifat personal-spiritual juga mengalami perkembangan, dari pengalaman keagamaan

---

[130]Imām Muslim, *Ṣaḥīh Muslim bi Syarḥi al-Nawāwī,* hlm. 181-182; Al-Shaḥrashanī, *al-Milāl wa al-Nihāl*, (Qāhirah: tp, 1961), hlm. 40.

[131]Muḥammad Izzat Darwazah, *Sīrah Rasūl: Ṣuwarun Muqtabisun min al-Qurān,* Jilid 1, (Lubnān-Beyrūt: Manshurat Maktabah al-'Aṣriyah, tt.), hlm. 117.

[132]'Abdul Karīm Soroush, *Bast al-Tajribah al-Nabawiyah*, hlm. 32

yang rendah (ringan) menuju pengalaman keagamaan yang lebih tinggi (berat), atau dari pengalaman keagamaan yang sederhana menuju pengalaman keagamaan yang sempurna.[133] Nabi Muhammad pernah mengalami kebingungan atau sesat (*ḍalāl*),[134] lalu Allah memberinya petunjuk *"Dan Dia mendapatimu sebagai orang yang bingung (ḍalāl), lalu Dia memberikan petunjuk*"(al-Ḍuhā:7). Nabi Muhammad pernah mengalami rasa takut ketika menerima surat pertama, *al-'Alaq* yang turun kepadanya.[135] Nabi Muhammad tidak mengetahui apa itu kitab suci dan apa itu iman, lalu Allah memberinya petunjuk menuju jalan yang lurus (benar),[136] *"Dan demikianlah Kami wahyukan kepadamu wahyu (Al-Qur'an) dengan perintah Kami. Sebelumnya kamu tidaklah mengetahui apakah Al-Kitab (Al-Qur'an) dan tidak pula mengetahui apakah iman itu, tetapi Kami menjadikan Al-Qur'an itu cahaya, yang Kami tunjuki dengan dia siapa yang kami kehendaki di antara hamba-hamba Kami. Dan sesungguhnya kami benar-benar memberi petunjuk kepada jalan yang lurus."* (al-Shūrā: 52).

Setelah mengetahui kitab sucipun, Nabi Muhammad masih mengalami keraguan dan kebingungan, lalu Allah

---

[133]Menurut Ibnu Khaldun, secara perlahan, keyakinan nabi Muhammad bertambah kuat. 'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, 25-30; Wajīh Qonṣūh, *al-Naṣ al-Dīnī fi al-Islam,* hlm. 67-69

[134]Istilah tersesat (*dlalan*) di sini menimbulkan beda tafsir di kalangan mufassir. Lihat, Abdullah Jannuf, *Ḥayātu Muḥammad Qabla al-Bi'thah*, hlm. 71-78.

[135]'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm. 28

[136]Muḥammad Izzat Darwazah, *Sīrah Rasūl,* jilid 1, hlm. 22-24.

memperkuat hatinya sehingga keraguan atau kebingungan yang menimpanya menghilang, *"Berkatalah orang-orang yang kafir: "Mengapa Al-Qur'an itu tidak diturunkan kepadanya sekali turun saja?" Demikianlah supaya Kami perkuat hatimu dengannya dan Kami membacanya secara tartil (teratur dan benar)"* (al-Furqān:32); dan ayat *"Dan kalau Kami tidak memperkuat (hati)mu, niscaya kamu hampir-hampir condong sedikit kepada mereka. Kalau terjadi demikian, benar-benarlah Kami akan rasakan kepadamu (siksaan) berlipat ganda di dunia ini dan begitu (pula siksaan) berlipat ganda sesudah mati, dan kamu tidak akan mendapat seorang penolongpun terhadap Kami"* (al-Isrā':74-75). Nabi Muhammad sendiri berdo'a agar kualitas ilmu agamanya semakin bertambah, *"Maka Maha Tinggi Allah Raja Yang sebenar-benarnya, dan janganlah kamu tergesa-gesa membaca Al-Qur'an sebelum disempurnakan pewahyuannya kepadamu, dan katakanlah: "Ya Tuhanku, tambahkanlah kepadaku ilmu pengetahuan."* (Ṭāhā:114). Sebelum wafat, dimana diri pribadinya mulai mencapai derajat kesempurnaan sebagai manusia sempurna (*Insān Kāmil*)[137] akhirnya wahyu turun secara sempurna kepada Nabi Muhammad *"Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Kucukupkan kepadamu ni'mat-Ku, dan telah Kuridhai Islam itu jadi agama bagimu. Maka barang siapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang"* (al-Mā'idah:3).

[137]Pembahasan tentang Nabi Muhammad sebagai manusia sempurna, lihat Murtaḍa Muṭṭahhari, *al-Fitrah* (Beyrūt:Mu'assasah al-Bi'tsah, 1990)

Pengembangan pengalaman keagamaan yang bersifat personal-spiritual berhubungan erat dengan pengembangan pengalaman keagamaaannya yang bersifat sosial kemasyarakatan. Semakin banyak pengalaman keagamaannya yang bersifat personal-spiritual dan sosial kemasyarakatannya, semakin bertambah luas dan konprehensif agama Islam yang dibawa Nabi Muhammad.[138] Pengalaman keagamaan Nabi Muhammad yang bersifat sosial kemasyarakatan mengalami perluasan karena beliau hidup di tengah-tengah masyarakat, bergaul dengan mereka, dan karena kelebihannya dia mendapat julukan *al-Amīn* sebelum diangkat menjadi nabi dan mendapat julukan *Ṣiddīq*, *amānah*, *tablīgh* dan *faṭ ōnah*.[139] Setelah diangkat menjadi nabi, pengalaman sosial kemasyarakatan Nabi Muhammad bertambah luas yang membentang dalam sepanjang kehidupan hidupnya, baik selama di Makkah maupun Madinah, dengan ragam suku, agama, kekuatan politik, ekonomi dan budaya yang ada di dalamnya. Al-Qur'an pun turun mengikuti perluasan dan pengembangan pengalaman sosial-kemasyarakatan Nabi Muhammad di dua tempat suci tersebut, sehingga muncul istilah al-Qur'an makkiyah dan madaniyah dengan karakternya masing-masing. Selama di Makkah, dari segi *uslub*nya, ayat-ayat al-Qur'an berukuran pendek-pendek agar Nabi Muhammad dan umat Islam mudah menghafalnya, dan dari segi tema berbicara tentang tauhid, dan dari segi sifatnya

[138]'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm. 27
[139]*Ibid.*, hlm. 31

bernada memberi peringatan (*inzār*), dan menggunakan metode *ḥikmah*, *maw'iẓah ḥasanah*, dan dialog yang baik; sedang selama di Madinah, ayat-ayat al-Qur'an mulai berbentuk panjang, mulai berbicara tentang syari'at, Negara, dan bernada membangun (*binā'*).[140]

2. Indikasi-Indikasi Agama Mengikuti Nabi Muhammad

Abdul Karim Soroush melansir beberapa indikasi untuk memperkuat tesisnya bahwa agama mengikuti Nabi Muhammad.[141] Di antara indikasi itu adalah: *Pertama*, Nabi Muhammad mendakwahkan bahwa Allah itu berada di luar kerangka ruang dan waktu, akan tetapi ketika berkomunikasi dengan para nabi-Nya, Dia menggunakan bahasa tertentu yang digunakan nabi-Nya. Dengan Nabi Muhammad, Allah menggunakan bahasa Arab yang biasa digunakan oleh masyarakat Arab, baik yang hidup pada pra kenabian maupun yang hidup di era kenabian Muhammad, baik berkaitan dengan istilah-istilah yang digunakannya, *uslūb*-nya, *amsāl*-nya, *tashbīh*-nya, *isti'ārah*-nya maupun *majāz*-

---

[140]*Ibid.,* hlm. 28-29

[141]*Ibid.,* hlm. 181-182; Darwazah menggunakan istilah "hubungan logis dan faktual" antara al-Qur'an dengan masyarakat Arab pra kenabian Muhammad (*Bī'ah al-Nabiy qabla al-Bi'tsah*); dengan nabi Muhammad secara pribadi (*Shakhṣiyyah al-Nabiy*); dan dengan masyarakat Arab era kenabian Muhammad (*Sīrah al-Nabawiyyah*). Aksin Wijaya, *Menafsir Sejarah Kenabian: Menelusuri Jejak Dakwah Kenabian Muhammad dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah,* (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 79

nya.[142] Mengapa? Karena Nabi Muhammad diutus dari suatu kaum tertentu, dan dia menggunakan bahasa kaumnya, *"Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya dia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka. Maka Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki, dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan Dia-lah Tuhan Yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana."* (Ibrahim: 4). Karena kaum Nabi Muhammad adalah Arab,[143] dan tentu saja mereka menggunakan bahasa Arab, al-Qur'an pun menggunakan bahasa Arab agar masyarakat Arab yang menjadi penerima wahyu pertama itu memahaminya, *"Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa Al-Qur'an dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya."* (Yūsuf: 2); *"Kitab yang dijelaskan ayat-ayatnya, yakni bacaan dalam bahasa Arab, untuk kaum yang mengetahui."* (Fuṣṣilat: 3); dan *"Sesungguhnya Kami menjadikan Al-Qur'an dalam bahasa Arab supaya kamu memahami(nya)."* (al-Zukhruf: 3).[144]

Kedua, al-Qur'an berbicara tentang sesuatu atau peristiwa yang terjadi pada "masa Nabi Muhammad" baik yang

---

[142]Muḥammad Izzat Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth*, (Qahirah: Dār Ihya'al-Kutub al-Arabiyyah, 1962), hlm. 147-157; Muḥammad Izzat Darwazah, *Al-Qurān wa al-Mulḥidūn*, (Dimasyqu: Dār Qutaybah, 1980), hlm. 124-133.

[143]Kendati ada sebagian orang yang menolak asal usul nabi, al-Qur'an menegaskan bahwa Muhammad berasal dari Arab. Muḥammad Izzat Darwazah, *Sīrah Rasūl,* jilid 1, hlm. 8-16.

[144]Pembahasan lengkap dapat dilihat karya saya. Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian,* hlm. 87

berhubungan dengan nabi sendiri maupun di sekitar nabi, seperti peristiwa dialog antara Nabi Muhammad dengan masyarakat,[145] sebagaimana disinggung di dalam al-Qur'an, *"Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit. Katakanlah: "Bulan sabit itu adalah tanda-tanda waktu bagi manusia dan (bagi ibadat) haji; Dan bukanlah kebajikan memasuki rumah-rumah dari belakangnya, akan tetapi kebajikan itu ialah kebajikan orang yang bertakwa. Dan masuklah ke rumah-rumah itu dari pintu-pintunya; dan bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung"* (al-Baqarah:189); dan *"Mereka akan bertanya kepadamu (Muhammad) tentang Dzulkarnain. Katakanlah: "Aku akan bacakan kepadamu cerita tantangnya"*. (al-Kahfi:83). *Ketiga*, wahyu selalu berhubungan dengan peristiwa yang terjadi "di sekitar" Nabi Muhammad, seperti peristiwa tuduhan perselingkuhan yang dialamatkan kepada Siti Aisyah, Istri nabi yang dikenal dengan peristiwa *hadis ifki,* kisah turunnya surat *abasa*, dimana Nabi Muhammad ditegur karena memalingkan muka dari pertanyaan seseorang yang buta bernama Ummi Maktum, atau kisah Abu Lahab.[146] *Keempat*, di dalam al-Qur'an terdapat banyak kata yang bukan berasal dari bahasa Arab.[147] Hal itu sejalan dengan pengalaman Nabi Muhammad, yang bergaul dengan beragam masyarakat, baik masyarakat Arab maupun masyarakat non-Arab, dan tentu saja yang disebut belakangan menggunakan bahasa non-

---

[145]'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm. 182-183; Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian,* hlm. 344-501

[146]'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm. 183-184

[147]*Ibid.*, hlm. 184; Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian,* hlm. 504

Arab. *Kelima*, banyak tema-tema yang dibicarakan al-Qur'an berkaitan dengan tema-tema yang beredar luas di masyarakat Arab kala itu[148] bahkan Soroush menilai hanya satu persen yang baru dari tema-tema al-Qur'an, dan Sembilan puluh Sembilan persennya sudah ada di masyarakat Arab kala itu.

C. Agama Berkembang Menuju Kesempurnaan

Agama merupakan hasil pengalaman seorang nabi bertemu dengan Yang Sakral. Sebagai bagian dari pengalaman, agama Islam tentu saja mengikuti Nabi Muhammad. Secara pribadi, Nabi Muhammad mengalami perkembangan menuju kematangan dan penyempurnaan diri. Pengalaman keagamaan nabi agung umat Islam itu pun, baik pengalamannya yang bersifat personal-spiritual maupun pengalamannya yang bersifat sosial kemasyarakatan juga berkembang menuju kematangan dan penyempurnaan. Disisi lain, Islam dinyatakan sudah sempurna oleh al-Qur'an, "*Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Kucukupkan kepadamu ni'mat-Ku, dan telah Kuridhai Islam itu jadi agama bagimu. Maka barang siapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang*" (al-Ma'idah:3); dan kenabian dinyatakan berakhir pada Nabi Muhammad oleh al-Qur'an, "*Muhammad itu sekali-kali bukanlah bapak dari seorang laki-laki di antara kamu, tetapi dia adalah*

[148]'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm. 184-186; penjabaran lebih detail dapat dilihat karya saya. Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian: Perspektif Tafsir Nuzuli Darwazah*, (Bandung: Mizan, 2016).

Rasulullah dan penutup nabi-nabi. Dan adalah Allah Maha Mengetahui segala sesuatu" (al-Aḥzāb:40). Dua istilah kunci ini "kesempurnaan Islam dan keberakhiran kenabian (*khataman nabiyyin)"* menjadi keyakinan inti umat Islam, sehingga tidak boleh ada agama selain Islam dan tidak boleh ada nabi setelah Nabi Muhammad.

Bagaimana eksistensi dan peran Islam yang lahir pada empat belas abad yang lalu itu dalam menghadapi dunia modern yang bergerak kian cepat ini? Apakah agama Islam harus tetap sebagaimana adanya pada era Nabi Muhammad ataukah ia harus berkembang mengikuti gerak sejarah manusia? Bagaimana dan siapa yang menjadi pemegang estafet kenabian Muhammad dalam mengawal Islam? Jika mesti berkembang, dimensi apa dari Islam yang bisa berkembang?

1. Agama Sempurna dalam Batas Minimal-Esensial

Ada dua teori Abdul Karim Soroush yang nampaknya bisa digunakan untuk menjawab pertanyaan tentang kesempurnaan Islam, dan apakah kesempurnaan itu menandakan Islam tidak boleh bergerak, berubah dan berkembang, yakni teori batas dan teori tentang Islam.

Pertama, teori batas agama. Soroush membedakan dua teori batas dalam memahami agama, yakni batas minimal (*ḥad al-adnā*) dan batas maksimal (*ḥad al-aqshā*). Menurut Soroush, keyakinan bahwa semua aturan-aturan, kaidah-kaidah, dan konsep-konsep yang bersifat niscaya di bidang ekonomi, pemerintahan, perdagangan, akhlak, pengetahuan tentang Allah dan konsep-konsep rasional lainnya, baik yang

bersifat sederhana maupun yang bersifat kompleks, dalam gerak kehidupan manusia sudah ada di dalam agama yang suci. Karena itu, orang-orang mukmin tidak membutuhkan sumber lain "untuk meraih kebahagiaan hidup mereka di dunia dan akhirat". Agama Islam ini sudah menyediakan itu semua. Inilah pandangan tentang "batas maksimal" atau "harapan dalam batas maksimal" dari agama menurut Soroush. Kebalikan dari ini adalah pandangan tentang "batas minimal" atau "harapan dalam batas minimal" agama, yakni suatu pandangan bahwa Allah mensyari'atkan seputar masalah ini (masalah yang terjadi dalam wilayah Syari' dan risalah-Nya) kepada umat manusia tentang hukum "batas minimal" yang harus mereka lakukan dalam kehidupan dan kenyataan, tidak lebih.[149]

Selama ini, umat Islam menurut Soroush lebih sering mengharapkan dan mencari semua hal dari agama dan keberadaan semua hal di dalam agama menurut logika mereka membuktikan kesempurnaan agama. Seolah-olah setiap masalah yang dihadapi manusia ada di dalam agama, dan manusia tinggal mengambil di dalamnya.[150] Untuk mengindari harapan berlebihan itulah, Soroush membedakan dua *lafaz* (istilah) untuk melabeli Islam sebagai agama sempurna. Jika Muṭṭahhari menganalisis secara semantik *lafaz* "*akmal*" dan "*atmam*" yang terdapat dalam al-Qur'an "*Pada hari ini telah Kusempurnakan (akmaltu) untuk kamu*

[149]'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm. 126-127
[150]*Ibid.*, hlm. 125-131

agamamu, dan telah Kucukupkan (atmamtu) kepadamu ni'mat-Ku, dan telah Kuridhai Islam itu jadi agama bagimu. Maka barang siapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang"(al-Mā'idah:3) untuk menjelaskan konsep *Insān Kāmil*,[151] maka dengan tujuan yang sama dan sedikit berbeda, yakni untuk menjelaskan konsep kesempurnaan Islam (*Islām Kāmil*), Soroush menganalisis, mengaitkan dan membandingkan *lafaz* "*kāmil*" yang disinggung al-Qur'an di atas dengan *lafaz* "*jāmi'*".

Lafaz "*jāmi'*" bermakna mencakup. Jika dikaitkan dengan agama, lafaz *jāmi'* bermakna agama mencakup segala sesuatu, sehinga agama diandaikan sebagai pedagang yang menyediakan semua hal yang dibutuhkan pembeli. Sedang *lafaz* "*kāmil*" bermakna sempurna. Jika dikaitkan dengan

---

[151]Di dalam al-Qur'an (al-Mā'idah:3), menurut Muṭṭahhari, terdapat dua lafaz yang berbeda, tetapi maknanya berdekatan, yakni *akmaltu* dan *atmamtu*. Lawan kedua *lafaz* itu hanya satu, yakni *nāqiṣun*. Lafaz *atmamtu* digunakan untuk menunjuk pada sesuatu yang masih belum mencapai pada derajat dimana sesuatu itu bisa disebut sesuatu itu sendiri. Ketika sesuatu itu belum mencapai tingkatan tertentu sesuai dengan esensi sesuatu itu sendiri, maka sesuatu itu disebut kurang, *nāqiṣun*. Sedang lafaz *akmal* digunakan untuk menunjuk pada sesuatu yang berada di atas *atmam*. Jadi, *akmal* satu atau beberapa tingkat berada di atas *atmam*. Jika sesuatu itu sudah *atmam*, dan ia mempunyai kelebihan atau keistimewaan lain yang membuatnya melebihi esensi sesuatu itu sendiri, maka sesuatu itu disebut *akmal*. Sebaliknya, sesuatu itu masih berada di tingkatan *atmam*, jika ia belum mempunyai kelebihan tertentu dari esensinya. Karena itu, akan salah jika ayat itu berbunyi "*al-yawma atmamtu lakum*…". Murtaḍā Muṭ ṭahhari, *al-Insān al-Kāmil,* cet. 2, (Beyrūt: Muassasah al-Bi'thah, 1992), hlm. 9-11

agama, lafaz "*kāmil*" bermakna bahwa agama itu sendiri tidak mempunyai kekurangan dalam hal alat, konsep dan ajaran yang menjadi tujuan esensial dari agama itu sendiri, yakni memberi petunjuk kepada manusia. Dari segi tujuan esensial ini, agama menurut Soroush menyediakan batas minimal dan maksimal sekaligus dalam memberi petunjuk pada manusia, dan sama sekali tidak menyediakan semua hal yang dibutuhkan oleh manusia. Agama bukanlah pedagang yang menyediakan semua hal yang dibutuhkan pembeli. Itu berarti, Islam harus dilihat dari segi kesempurnaannya (*kāmil*), bukan dari segi kemencakupannya (*jāmi'*).[152]

Sedang kesempurnaan Islam dalam pandangan Soroush adalah kesempunaan dalam "batas minimal" bukan "batas maksimal". Batas minimal agama berhubungan dengan kelaziman agama memberi petunjuk pada manusia dan dalam hal ini agama telah sempurna. Sedang batas maksimal agama berhubungan dengan tuntutan-tuntutan realitas kehidupan yang senantiasa bergerak dan secara perlahan-lahan mengarah pada kesempurnaan dan perkembangan historis bagi Islam di masa mendatang. Karena itu, kita harus memperhatikan variasi yang detail terkait dengan hal-hal penting antara batas minimal yang bersifat niscaya dan batas maksimal yang bersifat mungkin,[153] sehingga kita bisa memilah dimensi-dimensi yang sudah sempurna yang tidak

[152]'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm. 164-165.

[153]*Ibid.*, hlm. 44-45, 164-166.

lagi memerlukan penyempurnaan dan dimensi-dimensi yang sempurna dan masih memerlukan penyempurnaan. Istilah penyempurnaan di sini bukan dalam arti lawan dari *nāqiṣun*, yang kurang, melainkan sebagai kelanjutan dari yang sudah sempurna untuk menjadi lebih sempurna. Dalam arti, yang sudah sempurnan berkembang lagi menuju kesempurnaan di atasnya.

Kedua, pengertian batas minimal kesempurnaan Islam yang dimaksud al-Qur'an terletak pada "dimensi esensialnya", bukan pada "dimensi aksidensialnya". Apa yang dimaksud kedua konsep itu? Inilah teori Islam yang ditawarkan Soroush. Soroush memahami Islam dengan cara membaginya menjadi dua bagian asasi: Islam esensial (akidah) dan Islam aksidental (sejarah). [154] Islam esensial (akidah) adalah suatu ajaran yang menjadi syarat agar Islam benar-benar bisa menjadi agama. Jika ajaran itu tidak ada, konsekwensinya Islam tidak bisa menjadi agama. Selain itu, ajaran itu sendiri tidak mungkin mengambil bentuk lain selain bentuk yang sudah ada, karena

---

[154]Soroush menegaskan bahwa pembagian Islam menjadi esensi dan aksidensi harus dibedakan dengan pembagian lain yang berkembang selama ini, misalnya pembagian antara lahir dan batin; aqidah dan syari'ah; syari'at, thariqat, dan hakikat; maslahi, epistemologi dan tajribati; dan lain sebagainya yang tidak perlu disebutkan di sini. Pembagaian-pembagian itu menurut Soroush berkaitan dengan cara memahami Islam yang dia sebut dengan istilah *maqām al-Ishbāt*, sedang pembagian yang dibuat Soroush berkaitan dengan hakikat agam itu sendiri yang dia sebut dengan istilah *maqām al-thubūt. Ibid.,* hlm.62-63

ia bersifat esensial bagi Islam itu sendiri.[155] Islam esensial merupakan cerminan dari tujuan-tujuan mendasar dari pembuat Syari'at (Allah) sehingga Soroush juga menyebutnya sebagai Islam akidah.[156]

Di antara dimensi esensial Islam menurut Soroush adalah: *pertama*, di bidang akidah, berarti manusia merupakan hamba Allah, dan bukan Tuhan; *kedua*, di bidang akhlak, berarti kebahagiaan akhirat merupakan tujuan hakiki bagi kehidupan manusia dan merupakan tujuan etika paling penting dalam pandangan agama; dan *ketiga*, di bidang fiqh, berarti Islam memuat *maqāṣid sharī'ah* yang meliputi pemeliharaan terhadap hak beragama, kebebasan berfikir, hak memperoleh dan menjaga keturunan, hak memperoleh dan mempunyai harta, dan hak memelihara kehidupan jiwa. Unsur-unsur fiqh ini menurut Soroush merupakan tujuan paling penting dalam kehidupan manusia di dunia yang ditentukan oleh Allah. Menurut Soroush, ketiga unsur esensial Islam ini tidak mengalami perubahan, dan tanpa ketiganya, Islam tidak bisa dikatakan sebagai agama.[157]

---

[155]*Ibid.,* hlm. 121, 213-233; Ditempat lain, Soroush membagi Islam menjadi dua kategori: Islam hakiki yang disebutnya sebagai iman, dan Islam fiqh. Yang pertama mengukur keberislaman seseorang dari segi batinnya, sedang yang kedua mengukurnya dari segi lahirnya. Abdul Karim Soroush, *al-Turath wa al-Ilmāniyah: al-Bun-ya, wa al-Murtakizāt,al-Khalfiyyāt wa al-Mu'ṭiyāt,* terj. ke bahasa Arab: Aḥmad al-Qabbanjī (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2009), hlm. 111-160

[156]'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm. 235

[157]Unusur-unsur esensial Islam yang dimaksud Soroush memang tidak dijelaskan secara terperinci sebagaimana dimensi aksidensialnya.

Sedang Islam aksidensial (sejarah) adalah suatu ajaran yang bisa dan mungkin mengambil bentuk lain selain bentuk yang sudah ada, dan tanpa ajaran itu, Islam tetap bisa menjadi agama.[158] Islam aksidensial merupakan cerminan dari kesejarahan Islam[159] sehingga Soroush juga menyebutnya sebagai Islam sejarah. Diantara dimensi aksidensial Islam adalah penggunaan bahasa Arab oleh al-Qur'an, menjadikan budaya Arab sebagai wadah penyampaian pesan-pesan al-Qur'an, penggunaan konsep, argumentasi, teori-teori dan gagasan-gagasan tertentu yang sesuai dengan budaya Arab dalam menjelaskan hukum-hukum Islam serta mengajarkannya kepada manusia, peristiwa sejarah yang disinggung dalam al-Qur'an, peristiwa dialog antara orang-orang mukmin dengan orang kafir yang terdapat di dalam *naṣ-naṣ* agama, hukum-hukum fiqh dan syari'at-syari'at keagamaan, karya-karya yang bertujuan merubah agama, dan kemampuan sasaran (*mukhaṭab)* memperluas cakrawalanya dalam memahami agama. Berbeda dengan Islam esensial, unsur-unsur yang bersifat aksiden itu mengalami perubahan. Tanpa unsur-unsur itu semua, Islam masih bisa disebut agama, dan Islam masih bisa mengambil aksiden-aksiden lain selain yang disebutkan di atas.[160]

Dia bahkan berjanji untuk menulis khusus tentang dimensi esensial Islam ini, tetapai saya belum menemukan tulisannya tentang masalah ini. Lihat, catatan kaki (1) dalam 'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm.119

[158]*Ibid.,* hlm. 121, 213-233

[159]*Ibid.,* hlm. 235

[160]*Ibid.,* hlm. 55.

Dengan kata lain, yang dimaksud dimensi aksidensial al-Qur'an sebagai sumber asasi agama Islam adalah dalam arti, al-Qur'an mungkin saja lebih sederhana dari yang ada saat ini dan pada saat yang sama juga bisa mencapai derajat yang lebih luas dari yang ada saat ini, karena aksidensi al-Qur'an tidak berhubungan dengan kesempurnaan esensialnya yang bersifat tetap. Apalagi, tegas Soroush, kesempurnaan tidak berkaitan dengan detail-detail ajarannya, melainkan dengan prinsip-prinsip mendasar dan universalnya. Jika nabi sebelum turunnya ayat ini menghadapi peperangan lebih sedikit daripada kenyataannya, atau peristiwa *hadīth ifki,* tuduhan selingkuh terhadap Aisyah tidak terjadi sama sekali dan tidak disebutkan di dalam al-Qur'an, tidak berarti mengurangi sedikitpun kesempurnaan al-Qur'an. Ketika pesan asasi al-Qur'an sudah sempurna, berarti risalahnya sudah sampai pada tingkatan maksimal. Mungkin saja ada beberapa aksidensi al-Qur'an yang sudah maupun belum terjadi, tetapi ia tidak mempengaruhi kesempurnaan al-Qur'an. Ada banyak peristiwa yang terjadi pada masa nabi, tetapi tidak semuanya disinggung di dalam al-Qur'an. Karena, bukanlah tugas al-Qur'an untuk menegaskan dan menyebutkan semua peristiwa yang terjadi sebagaimana tugas ahli sejarah.[161]

Dari dua teori di atas menjadi jelas bahwa yang dimaksud kesempurnaan Islam menurut Soroush terletak pada kesempurnaan dalam "batas minimal", sedang batas minimal Islam adalah Islam pada dimensi "esensialnya". Bisa dikatakan,

[161] *Ibid.*, hlm. 231-233.

Islam sudah sempurna dalam batas “minimal-esensial” (*ḥad al-adnā-al-dzātiyah*). Pada aspek ini, Islam sudah selesai dan tidak perlu lagi dipertanyakan apalagi diragukan. Selanjutnya, muncul pertanyaan, apakah keberakhiran kenabian pada Nabi Muhammad berarti pula berhentinya pengalaman keagamaan, sehingga Islam berhenti pada kesempurnaan dalam batas minimal-esensial saja, ataukah ia akan berkembang terus menuju kesempurnaan lain, misalnya sempurna dalam batas maksimal-aksidensial (*ḥad al-aqshā-al-‘araḍ*)?

2. Agama Menuju Kesempurnaan Maksimal-Aksidensial

Pertanyaan ini masih berkaitan dengan dua istilah kunci di atas, yakni keberakhiran kenabian pada Nabi Muhammad dan kesempurnaan Islam. Islam sudah sempurna dan berakhir pada Islam yang dibawa Nabi Muhammad. Untuk menjawab pertanyaan di atas, saya melansir kembali teori pengalaman keagamaan yang ditawarkan oleh Soroush, terutama pembedaannya antara pengalaman keagamaan yang bersifat khusus dengan pengalaman keagamaan yang bersifat umum. Pengalaman keagamaan yang bersifat khusus yang hanya dialami nabi tentu saja berakhir setelah meninggalnya Nabi Muhammad sebagai nabi terakhir. Akan tetapi, pengalaman keagamaan yang bersifat umum yang dialami setiap manusia akan terus berlanjut, kendati tidak setiap pengalaman keagamaan membuat orang tersebut menjadi nabi seperti dialami ibunda Nabi Musa dan ibunda Nabi Isa. Karena itu, wafatnya Nabi Muhammad berarti pula berhentinya pengalaman keagamaan yang bersifat khusus, tetapi tidak

berarti berhentinya pengalamaan keagamaan yang bersifat umum, lantaran sifat *khataman* (keberakhiran) menurut Soroush merupakan sifat kenabian, bukan sifat pengalaman keagamaan atau agama.[162]

Dengan kata lain, Nabi Muhammad adalah nabi terakhir yang diutus Tuhan, akan tetapi, agama Tuhan sejak awal adalah agama terakhir itu sendiri, yakni agama yang dibawa Nabi Muhammad yang sudah mencapat derajat kesempurnaan, sebagaimana ditegaskan oleh al-Qur'an, *"Dia telah mensyari'atkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. Amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali (kepada-Nya)"* (al-Shūra:13); atau ayat *"Ibrahim bukan seorang Yahudi dan bukan (pula) seorang Nasrani, akan tetapi dia adalah seorang yang lurus lagi berserah diri (kepada Allah) dan sekali-kali bukanlah dia termasuk golongan orang-orang musyrik"* (Āli-'Imrān:67).[163]

Beberapa pemikir kontemporer menurut Soroush[164] memperkuat kebenaran argumen ini dengan menyatakan

[162]*Ibid.* hlm. 252-254

[163]*Ibid.,* hlm. 252

[164]Yang berpendapat sebaliknya adalah Shaḥrūr. Shaḥrūr berpendapat bahwa Islam justru bertentangan dengan fitrah. Muḥammad Shaḥrūr, *al-*

bahwa ajaran-ajaran mendasar dan esensial agama Islam senantiasa cocok dan sejalan dengan fitrah manusia lantaran agama itu lahir dari fitrah itu sendiri.[165] Oleh karena mereka melihat fitrah manusia bersifat tetap, mereka pun meyakini bahwa agama selamanya memuat satu ajaran inti (tauhid) yang akan tetap abadi,mulai dulu kala sampai kapanpun,[166] sementara ajaran-ajarannya dan hukum-hukumnya senantiasa berganti dan berubah mengikuti gerak perubahan zaman dan perputaran sejarah.[167]

Sementara itu, karena yang berakhir adalah pengelaman keagamaan yang bersifat khusus yang dialami seorang nabi, maka pengalaman keagamaan yang bersifat umum masih terus berlanjut, akan terus menerus mengalir di dalam ruh dan tabiat manusia sebagai manusia yang mempunyai fitrah beragama. Dan tanpa menegasikan alasan rasional terhadap masalah ini, orang-orang Syi'ah yang meyakini kemaksuman para imam bahwa kendati mereka bukan para nabi dan tidak diperintah sepenting perintah terhadap para nabi, mereka mempunyai pengalaman keagamaan para nabi dan pengalaman penyingkapan tentang alam ghaib. Dari sini bisa dipahami, tegas Soroush, bahwa wacana tentang kemungkinan pengembangan pengalaman kenabian dianggap rasional dan

---

Islām wa al-Īmān, *al-Islām wa al-Īmān: Manzūmatul Qiyām,* (Dimasyqu: al-Ahāli li al-Ṭiba'ah wa al-Nashr wa al-Tauzī',1996), hlm. 31-59

[165]Murtaḍā Muṭṭahhari, *al-Fiṭrah* (Beyrūt:Mu'assasah al-Bi'thah, 1990)

[166]Muḥammad Shahrūr, *al-Dīn wa al-Sulṭah: Qirā'ah Mu'āṣirah li al-Ḥākimiyyah,* (Lubnān-Beyrūt: Dār al-Sāqī, 20014), hlm. 14

[167]'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah,* hlm. 252

diterima dalam tradisi akidah syi'ah, dan secara sempurna, ilmu kalam Syi'ah menegaskan keabsahan akidah ini. Sedang berkaitan dengan akidah dan ilmu kalam ahl al-sunnah, kendati mereka tidak mengakui kemaksuman para imam setelah nabi, sesungguhnya mereka meyakini posisi khusus para Arif billah (*urafā'*) yang dalam pengalaman hidupnya mendapat *ilhām* dan pernah berhubungan dengan alam ghaib.[168]

Selain itu, Allah tidak akan berhenti berhubungan dengan manusia sebagai pihak yang mengalami pengalaman keagamaan, terutama bagi para arif billah (Syi'ah) dan ulama' (Sunni) yang menjadi estafet kenabian Muhammad (*al-'ulamā' warathatul anbiyā').* Hal itu dapat dilihat pada firman-Nya, bahwa Allah senantiasa berkomunikasi terus menerus dengan manusia, bukan hanya dengan nabi, *"Dan tidak mungkin bagi seorang manusiapun bahwa Allah berkata-kata dengan dia kecuali dengan perantaraan wahyu atau dibelakang tabir atau dengan mengutus seorang utusan (malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan seizin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana."* (As-Shūrā: 51). Di dalam ayat itu, al-Qur'an menggunakan istilah "basyar", bukan istilah nabi.[169] Allah berbicara dengan manusia, termasuk dengan nabi karena nabi juga manusia. Kenabian berakhir pada Nabi Muhammad, tetapi manusia

---

[168]*Ibid.,* hlm. 205-207

[169]Aḥmad al-Qabbanjī, *Allāh wa al-Insān: Ishkāliyāt al-'Alāqah wa Azmatul Wijdān*, (Baghdād-Beyrūt: Manshūrāt al-Jamal, 2009), hlm. 33

tetap ada walaupun Nabi Muhammad sudah tiada. Selama manusia masih ada, manusia akan tetap beragama karena agama senantiasa sejalan dengan fitrah manusia, dan selama itu pula Allah akan berbicara dengan manusia. Pembicaraan itu menandakan pengalaman pertemuan manusia dengan Allah masih terus ada, sehingga pengalaman keagamaan yang bersifat umum berjalan terus. Pengalaman keagamaan seperti ini bisa dialami orang-orang non-muslim,[170] bisa juga dialami orang Islam yang dalam tradisi Islam disebut sufi untuk pengalaman personal-spiritualnya,[171] dan yang paling hangat dan kontroversial saat ini adalah pengalaman keagamaan Mirza Ghulam Ahmad yang mendapat wahyu, ilham dan kasyaf yang terangkum dalam karyanya, *Tadhkirah*.[172]

---

[170]Willian James, *the Varietis of Religious Experience* (*Perjumpaan dengan Tuhan: Ragam Pengalaman Religius Manusia*), terj. Gunawan Admiranto, (Bandung: Mizan, 2004)

[171]Pengalaman keagamaan para sufi menurut Soroush lebih beragam daripada para penganut agama lainnya, termasuk penganut agama yang berbasis pada epistemologi. Abdul Karim Soroush, *al-'Aql wa al-Ḥuriyah*, hlm. 163-169. Contoh karya bagus yang memaparkan keragaman atau variasi pengalaman keagamaan para sufi adalah karya Muḥammad bin al-Ṭayyib, *Waḥdat al-Wujūd fi al-Taṣawwuf al-Islāmī: fi Ḍaw'i Waḥdāti al-Taṣawwuf wa Tārikhiyyatihi*, (Lubnān-Beyrūt: Dār al-Ṭalabah, 2008); sedang karya yang memaparkan keragaman penganut agama yang berbasis epistemologi dapat dilihat karya saya. Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: dari Epistemologi Teosentrisme ke Antoposentrisme,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004).

[172]Pengalaman personal-spiritual keagamaan Mirza Ghulam Ahmad dibukukan dalam karyanya yang berjudul, *Tadhkirah*. Pengalaman keagamaan personal-spiritual Mirza ini ditafsiri berbeda oleh para pengikutnya yang kelak bernama gerakan Ahmadiyah sehingga mereka

Siapa yang akan mengalami pengalaman keagamaan yang bersifat umum yang menyerupai pengalaman kenabian yang akan menjadi pemegang estafet kenabian yang akan mengawal Islam menuju kesempurnaan dalam batas maksimal-aksidensial?

3. Pemegang Estafet Kenabian

Pertanyaan ini cukup menarik, lantaran muncul perdebatan yang cukup hangat di kalangan umat Islam ketika Ahmadiyah hadir dengan keyakinan barunya bahwa Mirza Ghulam Ahmad adalah nabi. Ahmadiyah meyakini Mirza Ghulam Ahmad sebagai nabi terakhir, dengan mengemukakan pemahaman yang berbeda dengan pemahaman kebanyakan terhadap ayat al-Qur'an yang menyatakan Muhammad sebagai Nabi terakhir ini. Pengakuan ini, menurut MUI dan beberapa aktifis Islam formalis menjadi dasar kesalahan fatal Ahmadiyah karena seluruh umat Islam meyakini Muhammad sebagai nabi terakhir. Keyakinan Muhammad sebagai nabi terakhir dalam tradisi Sunni, khususnya ditempatkan sebagai rukun iman, setelah keyakinan pada Allah dan Malaikat-Nya. Dengan konsep dan definisi iman sebagai pembenaran melalui hati, pengakuan melalui lisan dan pengamalan secara fisik, yang beredar di kalangan Umat Islam pada umumnya, pengakuan kenabian Mirza Ghulam Ahmad oleh Ahmadiyah

---

terbagi menjadi dua kelompok: Lahore dan Qadian. Kelompok pertama menyebut Mirza sebagai *mujaddid*, kelompok kedua menyebutnya sebagai nabi. Akan tetapi, nabi yang dimaksud bukan nabi *tasyrī'i* melainkan nabi *ummati*. Aksin Wijaya, "Mendiskursus Kembali Konsep Kenabian" (*Jurnal al-Tahrir*, vol, 5, no. 2, STAIN Ponorogo, 2005)

dipandang sebagai bentuk konsep yang salah dalam hal yang prinsipil dalam agama sehingga pemeluknya dituduh sesat dan kafir.

Ahmadiyah menyanggah pendapat mereka dan menilainya sebagai bentuk kesalahpahaman terhadap konsep yang dikembangkannya. Ahmadiyah mengakui seluruh nabi dan rasul, baik yang disebutkan di dalam al-Qur'an maupun yang tidak, "*Dan (Kami telah mengutus) rasul-rasul yang sungguh telah Kami kisahkan tentang mereka kepadamu dahulu, dan rasul-rasul yang tidak Kami kisahkan tentang mereka kepadamu. Dan Allah telah berbicara kepada Musa dengan langsung*" (al-Nisā':164). Ahmadiyah mengakui Muhammad sebagai nabi terakhir dan junjungan paling utama dari sekian nabi dan rasul tersebut. Menurut mereka, keyakinan tentang adanya kenabian setelah Muhammad tidak berarti mengurangi kemuliaan Muhammad. Hal ini ditegaskan melalui definisi nabi terakhir yang mereka kemukakan.[173]

Ahmadiyah berpendapat bahwa wahyu tanpa syari'at akan turun terus menerus tiada hentinya. Dengan menjadikan al-Qur'an dan al-Hadith sebagai sumber asasi, Ahmadiyah memahami konsep "*Khatam al-Nabiyyin*" yang disinggung dalam al-Qur'an, "*Muhammad itu sekali-kali bukanlah bapak dari seorang laki-laki di antara kamu, tetapi dia adalah Rasulullah dan penutup para nabi. Dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu*" (Al-Aḥzāb: 40) dengan menggunakan model

[173]Buku Penjelasan Ahmadiyah Indonesia: tentang fatwa MUI, 2001. hlm. 3

analisis ahli bahasa arab zaman dahulu, terutama terkait dengan konsep "*khatm*".[174] Dengan prinsip pemahaman demikian, Ahmadiyah membedakan dua konsep kenabian, kenabian yang membawa syari'at yang disebut *Nabī Tashrī'ī* dan kenabian yang tidak membawa syari'at, yang disebut *Nabī Ummatī*.[175] Menurut mereka, Nabi Muhammad merupakan *Nabī Tashrī'ī* yang tidak akan ada Nabi lagi setelahnya yang membawa syari'at baru dari Tuhan. Sedang Mirza Ghulam Ahmad merupakan *Nabī Ummatī*, yang bertugas sebagai pembaharu dari syari'at yang dibawa Nabi Muhammad sebagaimana Isa al-Masih akan hadir membela ajaran Nabi Muhammad kelak di kemudian hari.

Di samping terdapat beberapa ayat yang tidak menyebutkan kenabian sebagai unsur keimanan yang asasi, terdapat ayat al-Qur'an yang menyatakan bahwa di samping nabi-nabi yang disebutkan, juga masih ada nabi-nabi yang belum disebutkan dalam al-Qur'an, *"Dan kami telah mengutus para rasul yang sungguh telah kami kisahkan tentang mereka kepadamu dahulu, dan rasul-rasul yang tidak kami kisahkan tentang mereka kepadamu. Dan Allah telah berbicara kepada Musa secara langsung*" (al-Nisā':164). Dengan mencermati ayat ini, boleh jadi Mirza Ghulam Ahmad termasuk nabi kaum

[174]Abdul Razzaq, "Selayang Pandang Jemaah Islam Ahmadiyah": disajikan dalam seminar *Kekerasan Agama dan Kebebasan Berkeyakinan Ahmadiyah dalam Sorotan*, di ruang promosi doktor UIN Sunan Kalijaga, (1 Agustus 2005), hlm. 7-8.

[175]Buku Penjelasan Ahmadiyah Indonesia: tentang fatwa MUI, 2001, hlm. 3

Ahmadiyah yang tidak disebutkan al-Qur'an, sebagaimana agama-agama lain memiliki Nabi yang tidak disebutkan dalam al-Qur'an. Terlepas kebenaran pemahaman atas adanya nabi terakahir setelah Nabi Muhammad, ayat ini memberikan peluang bagi kaum tertentu untuk menerima utusan, lantaran seorang utusan selalu lahir dari kaum itu sendiri. Ini di satu sisi, berkenaan dengan persoalan kontroversi kenabian dalam al-Qur'an. Karena itu, pemahaman Ahmadiyah atas adanya *Nabī Ummatī* dari al-Qur'an yang secara tegas dipahami sebagai bukti kenabian Muhammad sebagai nabi terakhir tampaknya bisa ditoleransi. Biarkan mereka mempunyai pemahaman sendiri sebagaimana kita mempunyai pemahaman sendiri.

Berbeda dengan Ahmadiyah, Muhammad Iqbal berpendapat bahwa Muhammad merupakan nabi terakhir dan tidak ada lagi nabi lagi setelah Nabi Muhammad. Iqbal mengajukan argumen bahwa sejarah manusia mengalami dua fase: *pertama*, fase dimana umat manusia masih dikendalikan oleh kekuatan instingnya (*gharīzah*nya); *kedua*, suatu fase dimana umat manusia mulai mendapat kekuatan baru melalui akal yang mampu mengalahkan *gharīzah* tadi, sehingga sejak saat itu, manusia mulai dikuasai oleh akal, tentu saja tanpa menghilangkan peran *gharīzah*nya sama sekali. Jika pada fase pertama manusia masih membutuhkan nabi untuk menuntun mereka, sebaliknya pada fase kedua, nabi tidak lagi dibutuhkan. Yang diperlukan dari nabi bagi fase kedua adalah peninggalannya, yakni kitab suci agama. Kendati kitab suci agama itu diturunkan kepada masyarakat fase pertama, pesan-pesannya menurut Iqbal mengatasi ruang dan waktu karena

ia bersifat rasional dan bisa didiskusikan secara rasional oleh akal manusia.[176] Sejalan dengan argumen-argumen di atas, Iqbal berpendapat bahwa yang dibutuhkan saat ini bukanlah nabi baru, melainkan pembaharu agama.[177]

Akan tetapi, tidak semua intelektual setuju dengan pendapat Iqbal. Muṭṭahhari, salah satu intelektual kontemporer Iran yang tidak setuju dengan pendapat Iqbal, menilai pandangan Iqbal ini tidak hanya akan mendorong manusia untuk tidak membutuhkan wahyu dan risalah yang baru, tetapi juga mengharuskan pada sikap yang tidak lagi membutuhkan petunjuk wahyu, sehingga ia sebenarnya mengabaikan agama, bukan masalah keberakhiran kenabian, karena keberakhiran kenabian berarti pula sampainya manusia pada derajat yang tidak lagi membutuhkan agama.[178]

Jika melihat konsep yang diajukan Soroush di atas, yang menggunakan argumen pengalaman keagamaan, secara

---

[176]'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm. 254-257; sejarah manusia menurut Shahrur mengalami dua fase: fase risalah yang berakhir pada nabi Muhammad, dan fase sesudah risalah. Manusia sekarang menurutnya lebih utama daripada manusia yang hidup pada masa kenabian sehingga mereka tidak memerlukan nabi dan utusan karena mereka sudah mampu menyingkap eksistensi dirinya tanpa risalah. Muḥ ammad Shaḥrur, *Tajfif Manābi' Irhāb*, (Dimasyqu: Mu'assasah al-Dirāsāh al-Fikriyah al-Mu'āṣirah, 2008), hlm. 26

[177]Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, hlm. 35-52; Bahwa Muhammad Iqbal menawarkan "pembaharu agama" sebagai pemegang estafet kenabian dapat dilihat dari judul karyanya yang fenomenal, yakni *Tajdīd al-Tafkīr al-Islāmī*. Muḥammad Iqbāl, *Tajdīd al-Tafkīr al-Islāmī fi al-Islām,* (Qāhirah: Dār al-Hidāyah, 2006)

[178]'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah,* hlm. 264

teologis, kenabian memang sudah berakhir pada Nabi Muhammad, dan kita tidak lagi membutuhkan kehadiran nabi baru. Tetapi pengalaman keagamaan yang bersifat umum masih terus berlanjut mengikuti para penganutnya. Siapapun diberi kesempatan untuk mengkaji agama, karena agama terbuka untuk siapapun. Para pengkaji agama diharapkan tidak hanya mengkaji al-Qur'an dan hadis nabi sebagai sumber tekstual pesan-pesan ilahi, tetapi juga mengikuti dan mengkaji pengalaman keagamaan nabi. Siapakah para pengikut dan pemegang estafet kenabian itu? Dengan kata lain, jika nabi sudah berakhir, dan kita tidak lagi membutuhkan nabi baru, berada pada siapakah tugas melanjutkan kenabian Muhammad? Pada lembaga? Organisasi? Ataukah tokoh tertentu?

Tentu saja otoritas keagamaan Islam tidak terletak pada Gereja, karena secara teoritis tidak ada Gereja dalam Islam,[179] kendati secara praktis muncul otoritas kependetaan seperti aliran, madzhab, lembaga dan organisasi keagamaan.[180] Kalau melihat pesan-pesan Nabi Muhammad, beberapa hadîts nabi berwasiat agar umat Islam mengikuti para sahabat nabi karena mereka termasuk *as-sābiqūnal awwalūn*, para khalifah rasyidah pengganti nabi yang dijamin masuk surga oleh

---

[179]Abdul Illi bilQizir, *al-Islām wa al-Siyāsah: Daur al-Ḥarakah al-Islāmiyyah fi Shaughi al-Majāl al-Siyāsi*, (Maghrib: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabi/Dār al-Bayḍā', 2008), hlm. 106.

[180]Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang tak Kunjung Usai di Nusantara*, (Yogyakarta: Nadi Pustaka dan Kemenag RI, 2012), hlm. 182-200

Allah, termasuk orang yang bertemu dengan nabi dan terlibat langsung dalam peristiwa *tashrī'*, berjuang bersama nabi dan peristiwa lain yang tidak perlu dijelaskan di sini. Hadīth nabipun memberi nilai lebih terhadap masa lalu dimana para sahabat itu hidup. Di antara Hadīth yang membicarakan tentang superioritas masa lalu adalah: *"Abad terbaik adalah abad saya (Nabi), kemudian abad sahabat saya, abad tabi'in, tabi'it al-tâbi'in". Ada juga Hadith nabi yang berkaitan dengan perpecahan ummat Muhammad, dan umat Islam diperintah untuk mengikuti kelompok tertentu yang disebut Aswaja, dimana mereka mengikuti para sahabat Nabi,…"Apa itu ya Rasulallah? Rasul menjawab,"apa yang saya dan sahabat saya memeganginya". Juga Hadith yang berbunyi, "Sahabatku adalah seperti bintang dan barang siapa yang mengikutinya, dia akan mendapat pentunjuk."*[181] Kemudian dilanjutkan oleh para ulama' sebagai pewaris nabi, intelektual, cendikiawan, kyai, rausyanfikr dan lain sebagainya sesuai istilah yang digunakan masing-masing mazhab pemikiran.

Dimensi apa dari agama yang akan mengalami pengembangan menuju kesempurnaan dalam batas maksimal-aksidensial?

4. Yang Tetap dan Yang Berkembang dari Islam

Sebagaimana disinggung di atas, Soroush memahami Islam dengan cara membaginya menjadi dua bagian asasi:

[181]Muslim bin Ḥajjāj bin Muslim al-Qushairī An-Naishaburī, *Jamī'u al-Ṣaḥīh, VII* (Lubnān: Dār al-Fikr, tt.), hlm. 185.

Islam esensial (akidah) dan Islam aksidental (sejarah).[182] Menurut Soroush, istilah esensial Islam bukan dalam pengertian aristotelean, melainkan dalam pengertian bahwa Allah bergerak pada tujuan tertentu, dan tujuan itu mencerminkan esensi agama itu sendiri. Dalam menampilkan tujuan-tujuan esensial itu dan menggambarkannya kepada umat manusia, Allah menggunakan beberapa sarana yang bersifat aksidensial sebagaimana dilansir di depan, seperti menggunakan bahasa tertentu, konsep-konsep tertentu, langkah-langkah dan metode-metode tertentu, dan itu semua berada dalam konteks waktu dan ruang tertentu (lingkungan sosial budaya tertentu), ditujukan pada umat tertentu, dan bentuk respon tertentu. Karena itu, untuk menyingkap pesan esensial Islam kita harus berhasil menghilangkan dan memecahkan berbagai bungkus yang menyelimuti esensi Islam itu sendiri, dan upaya menghilangkan itu hanya bisa dilakukan jika kita melakukan telaah kritis terhadap dimensi kesejaran (aksidensial) Islam.[183]

Dimensi aksidensial Islam bersifat lokal, tidak bersifat universal,[184] karena ia berhubungan dengan lingkungan dimana Nabi Muhammad dan Islam itu hadir. Diantara

[182]Di tempat lain, Soroush membagi Islam menjadi dua kategori: Islam hakiki yang disebutnya sebagai iman, dan Islam fiqh. Yang pertama mengukur keberislaman seseorang dari segi batinnya, yang kedua dari segi lahirnya. 'Abdul Karīm Soroush, *al-Turath wa al-Ilmāniyah: al-Bun-ya, wa al-Murtakizāt, al-Khalfiyyāt wa al-Mu'ṭiyāt,* terj. ke bahasa Arab: Aḥmad al-Qabbanjī (Lubnān-Beyrūt: al-Intiṣār al-'Arabī, 2009), hlm. 111-160

[183]*Ibid.,* hlm.119-121

[184]*Ibid.,* hlm.58

unsur aksidensial Islam adalah penggunaan bahasa arab oleh al-Qur'an sebagai sumber asasi Islam. Kita tidak perlu argumen yang muluk-muluk untuk membuktikan bahwa bahasa merupakan bagian aksidensial Islam yang digunakan al-Qur'an. Karena itu, andaikata Nabi Muhammad itu berasal dari Negara Persia, India dan Romawi, maka bahasa yang digunakan al-Qur'an pasti adalah bahasa mereka. Akan tetapi, karena fakta sejarah sudah mengambil bentuk dimana yang menjadi nabi adalah orang Arab, maka bahasa yang dipilih adalah bahasa Arab sebagai wadah pewahyuan ilahi kepada Nabi Muhammad.[185]

Setiap bahasa mempunyai ciri khasnya atau keistimewaan-keistimewaan tersendiri yang membuat satu bahasa berbeda dengan bahasa lain, begitu juga bahasa Arab. Bahasa Arab mempunyai beberapa keistimewaan yang selama ini dikenal dengan isilah *i'jāz*, dan beberapa wacana Islam mengikuti keistimwaan bahasa arab itu sendiri, misalnya al-Qur'an menggunakan istilah-istilah *muḥkam* dan *mutasyābihāt*, *majāz* dan *hakikat*, *naṣ* dan *zāhir* dan hal-hal lainnya yang menjadi bagian keistimewaan bahasa Arab. Dan tidak mungkin kita melepaskan diri pengaruh bahasa itu, sehingga ada sesuatu istilah di dalam bahasa Arab yang mungkin saja tidak ada dalam bahasa lain, begitu juga sebaliknya.[186]

---

[185]*Ibid.*, hlm. 83-84

[186]Tentang alasan yang mendasari al-Qur'an menggunakan bahasa Arab dan kelebihannya dapat dilihat karya saya. Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian,* hlm. 199-211

Abdul Karim Soroush juga mengambil contoh kebudayaan Islam sebagai bagian dimensi aksidensial Islam. Secara praktis, kebudayaan yang digunakan Islam adalah kebudayaan Arab karena Nabi Muhammad lahir di Arab, akan tetapi secara teoritis, Islam bisa menggunakan kebudayaan lain jika misalnya nabi yang menerimanya berasal dari non-Arab. Penggunaan kebudayaan selain kebudayaan Arab tidak akan menyebabkan Islam sebagai agama menjadi berubah atau menghilang dimensi esensialnya. Sebagaimana bahasa, kebudayaan Arab yang dominan dengan beragam unsur yang ada di dalamnya mempengaruhi dan membentuk kebudayaan Islam, sehingga al-Qur'an selalu menggunakan beberapa unsur kebudayaan yang ada saat itu dalam menyampaikan pesan ajarannya.

Soroush memberi contoh beberapa ayat al-Qur'an yang menunjukkan adanya pengaruh kebudayaan Arab terhadap al-Qur'an, dengan asumsi bahwa tema-tema yang diangkat dan digunakan oleh al-Qur'an adalah tema-tema yang sudah popular di kalangan masyarakat Arab. Misalnya al-Qur'an menyebut bidadari-bidadari (*hūr al-'īn)* yang ada di dalam surga "*(Bidadari-bidadari) yang jelita, putih bersih, dipingit dalam rumah*" (al-Raḥmān:72); al-Qur'an menyebut bahwa iman seseorang bisa ditingkatkan dengan melihat keagungan penciptaan alam termasuk penciptaan unta "*Maka apakah mereka tidak memperhatikan unta bagaimana dia diciptakan*" (al-Ghāshiyah:17); al-Qur'an seringkali membicarakan buah-buahan yang ada di garis katulistiwa dan yang ada di daerah panas yang dikenal masyarakat Arab "*dan pohon pisang*

yang bersusun-susun (buahnya)"(al-Wāqi'ah:29), *"Di dalam keduanya (ada macam-macam) buah-buahan dan kurma serta delima"* (al-Rahmān:68), "anggur dan sayur-sayuran, zaitun dan kurma" (Abasa:28-29), dan *"Demi (buah) Tin dan (buah) Zaitun"* (al-Tīn:1); al-Qur'an membicarakan kisah perjalanan dagang orang-orang Arab Quraisy pada musim panas dan musim dingin *"Karena kebiasaan orang-orang Quraisy, yaitu) kebiasaan mereka bepergian pada musim dingin dan musim panas"* (Quraish:1-2); al-Qur'an membicarakan tentang kisah Abu Lahab dan istrinya yang sering membawa kayu bakar (*al-Lahab*); al-Qur'an menyinggung beberapa istilah yang sudah ada dalam suatu rumah saat itu seperti tentang kasur, gelas dan bejana untuk suatu tempat di dalam surga *"dan gelas-gelas yang terletak (di dekatnya), dan bantal-bantal sandaran yang tersusun, dan permadani-permadani yang terhampar".* (al-Ghāshiyah:14-16); jika hendak memberitakan tentang kedahsyatan hari kiyamat, al-Qur'an menyinggung bagaimana berbagai kekayaan yang dimilikinya selama hidup di dunia seperti unta tidak bisa dibawa ke akhirat, *"dan apabila unta-unta yang bunting ditinggalkan (tidak diperdulikan)"* (al-Takwīr:4); al-Qur'an membicarakan tentang kebiasaan buruk masyarakat Arab, yakni mengubur anak perempuannya secara hidup-hidup, *"dan apabila bayi-bayi perempuan yang dikubur hidup-hidup ditanya, karena dosa apakah dia dibunuh"* (al-Takwīr:8-9); dan al-Qur'an juga menggabarkan kondisi dahsyat di neraka jahannam dengan unta kuning yang penuh dengan noda hitam *"Sesungguhnya neraka itu melontarkan*

bunga api sebesar dan setinggi istana. Seolah-olah ia iringan unta yang kuning". (al-Mursalāt:32-33).

Sebenarnya masih banyak contoh dimana al-Qur'an menyinggung beberapa hal yang ada di masyarakat Arab saat itu, termasuk menggunakan nama-nama hewan, tumbuh-tumbuhan yang ada di dunia Arab saat itu. Beberapa contoh kasus itu membuktikan betapa kebudayaan Arab berpengaruh besar terhadap kehadiran konsepsional dan eksistensial al-Qur'an.[187] Karena itu, tegas Soroush, tidak diragukan lagi bahwa jika nabi umat Islam itu hidup dalam lingkungan kebudayaan lain, maka agama Islam dan teks wahyu al-Qur'an berikut kaidah-kaidahnya akan mengambil bentuk lain dari bentuk yang sudah ada itu tanpa menyentuh keagungan pesan-pesan samawi atau mengurangi nilai urgensinya, sehingga kita tidak akan melihat wahyu ilahi membicarakan itu semua termasuk tentang Abu Lahab. Namun demikian, hal ini tidak berarti membenarkan al-Qur'an mengabaikan baju yang bersifat aksidensial itu dalam menyampaikan pesan-pesan ajarannya. Al-Qur'an masih tetap membutuhkana baju aksidensial tentu saja sesuai dengan yang ada di tempat di mana nabi itu hadir.[188]

Abdul Karim Soroush juga mengambil beberapa contoh dimensi aksidensial Islam yang berkaitaan dengan argumen pembuktian yang digunakan misalnya untuk menyanggah konsep dan argumen yang beredar di lingkungan masyarakat

[187]'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm. 84-86

[188]*Ibid.,* hlm. 87

Arab. Dengan kata lain, al-Qur'an hadir untuk menyanggah dan menawarkan argumen baru dari yang berkembang di tengah-tengah masyarakat. Misalnya jika masyarakat mempunyai argumen bahwa Allah tidak ada, al-Qur'an berargumen bahwa Allah itu ada. Al-Qur'an mengganti penyembahan qurban yang biasanya dipersembahkan untuk berhala menggantinya untuk di jalan Allah, al-Qur'an menolak klaim bahwa malaikat itu perempuan, al-Qur'an mengharamkan menyembah thaghut, al-Qur'an menegaskan bahwa manusia itu *faqīr*, dan masih banyak contoh lain. Jadi, itu semua sudah ada di masyarakat Arab lalu al-Qur'an hadir memberi nilai dan ruh baru terhadapnya dengan menjadikan "Allah" sebagai tema sentralnya.[189]

Al-Qur'an juga menggunakan istilah-istilah yang berkaitan dengan perdagangan yang bersifata duniawi lalu al-Qur'an merubah arahnya menjadi bersifat ukhrawi seperti keuntungan, kerugian, perdagangan, riba, jual beli, dan lain sebagainya; "*Sesungguhnya Allah telah membeli dari orang-orang mu'min diri dan harta mereka dengan memberikan surga untuk mereka. Mereka berperang pada jalan Allah. lalu mereka membunuh atau terbunuh. (Itu telah menjadi) janji yang benar dari Allah di dalam Taurat, Injil dan Al Qur'an. Dan siapakah yang lebih menepati janjinya (selain) daripada Allah? Maka bergembiralah dengan jual beli yang telah kamu lakukan itu, dan itulah kemenangan yang besar*" (al-Taubah:111), "*Hai orang-orang yang beriman, sukakah kamu aku tunjukkan*

---

[189] *Ibid.*, hlm. 88-91

suatu perniagaan yang dapat menyelamatkanmu dari azab yang pedih?"(al-Ṣaf:10), *"Mereka itulah orang yang membeli kesesatan dengan petunjuk, maka tidaklah beruntung perniagaan mereka dan tidaklah mereka mendapat petunjuk"* (al-Baqarah:16), *"Siapakah yang mau memberi pinjaman kepada Allah, pinjaman yang baik (menafkahkan hartanya di jalan Allah), maka Allah akan meperlipat gandakan pembayaran kepadanya dengan lipat ganda yang banyak. Dan Allah menyempitkan dan melapangkan (rezki) dan kepada-Nya-lah kamu dikembalikan"*(al-Baqarah:245), dan *"Demi masa. Sesungguhnya manusia itu benar-benar dalam kerugian"* (al-'Aṣr:1-2).[190]

Begitu juga munculnya teori-teori keilmuan di dalam al-Qur'an dinilai sebagai bagian dari dimensi aksidensial Islam oleh Soroush, terlepas teori ilmiah itu benar atau salah, misalnya tentang teori kedokteran dan astronomi, karena Nabi Muhammad diutus untuk mengajarkan syari'at-syari'at, tidak untuk mengajarkan teori ilmu kedokteran, tujuan pensyari'atan agama bukanlah mengajari manusia tentang teori pengetahuan itu, kendati teori itu membantu meningkatkan kemampuan dalam menjelaskan kekuasaan Allah dan nikmat-Nya yang diberikan untuk umat manusia. Teori-teori itu menurut Soroush tidak berpengaruh sama sekali terhadap dimensi esensial dan aksidensial Islam, kendati teori-teori ilmiah itu membantu memudahkan memahami pesan al-Qur'an karena al-Qur'an sebagai ilmu

---

[190]*Ibid.,* hlm. 91-93

ilahi berhubungan positif dengan ilmu-ilmu manusia. Karena itu, teori ilmiah itu bisa diganti teori ilmiah lainnya yang lebih baru.[191]

Kisah-kisah masa lalu, baik yang ada di Arab maupun di luar Arab, dan peristiwa-peristiwa sejarah yang banyak disinggung di dalam al-Qur'an juga masuk ke dalam kategori dimensi aksidensial Islam.[192] Dengan meminjam teori epistemologi al-Ghazali yang menyebut fiqh sebagai ilmu duniawi, Soroush juga memasukkan fiqh, beberapa hukumnya dan beberapa syari'at yang terdapat pada agama-agama *samawī* lainnya ke dalam kategori dimensi aksidensial Islam.[193]

Sebenarnya masih banyak contoh yang ditampilkan Soroush untuk kasus dimensi aksidensial Islam. Namun saya mencukupkan contoh tersebut. Yang penting saya bisa menunjukkan bahwa unsur-unsur yang disebutkan di atas dan masih banyak lagi yang tidak disebutkan yang masuk ke dalam dimensi aksidensial al-Qur'an tidak mempengaruhi esensi al-Qur'an. Menurut Soroush, kendati unsur-unsur itu lebih sedikit atau lebih banyak dari yang sudah disebutkan al-Qur'an, ia tetap tidak akan merubah al-Qur'an karena al-Qur'an disebut al-Qur'an bukan karena dimensi aksidensialnya melainkan karena dimensi esensialnya.[194]

---

[191]*Ibid.,* hlm. 98-102

[192]*Ibid.,* hlm. 102

[193]*Ibid.,* hlm. 106-119

[194]*Ibid.,* hlm.103

Dari sajian di atas bisa dipahami bahwa sebagai bagian dari pengalaman keagamaan nabi, Islam sebagai agama mengalami pengembangan, dari agama yang sempurna dalam batas minimal-esensial ke sempurna dalam bentuk maksimal-aksidensial. Yang tetap dari agama adalah dimensi esensialnya, sedang yang berubah dan berkembang adalah dimensi aksidensinya. Menurut Soroush, terhadap dimensi aksidensial agama inilah perlbagai kajian diarahkan, sehingga agama bisa berkembang menuju sempurna dalam batas maksimal-aksidensial dan bisa menjawab pelbagai persoalan yang dihadapi manusia saat ini.

BAB V:

PARADIGMA ISLAM ANTROPOSENTRIS ABDUL KARIM SOROUSH

Dalam teologi Islam, Nabi Muhammad merupakan nabi terakhir yang diutus Tuhan, begitu juga agama Islam. Begitu nabi terakhir itu wafat, tidak ada nabi setelah Nabi Muhammad dan tidak ada agama setelah Islam. Akan tetapi, keberakhiran hanya berkaitan dengan agama yang merupakan bagian dari pengalaman keagamaan yang bersifat khusus yang dialami nabi, yang sudah sempurna secara esensial-minimal. Keberakhiran itu tidak berkaitan dengan pengalaman keagamaan yang bersifat umum. Pengalaman keagamaan yang bersifat umum yang dialami setiap manusia senantiasa berjalan terus menuju kesempurnaan dalam batas maksimal-aksidensial melalui kerja pengetahuan manusia sebagai pemegang estafet kenabian, yang disebut pengetahuan

keagamaan.[195] Pengetahuan keagamaan tentu saja mengikuti pengetahuan manusia lainnya, baik pengetahuan kealaman maupun pengetahuan filsafat karena dua pengetahuan manusia yang disebut belakangan menjadi pengantar bagi pengetahuan keagamaan.[196] Karena pengetahuan kealaman dan pengetahuan filsafat mengalami perubahan sebagai akibat dari perubahan dunia tempat kita hidup, karena setiap zaman mempunyai rasionalitasnya sendiri-sendiri dalam menjawab pelbagai persoalan yang mereka hadapi,[197] begitu juga pengetahuan keagamaan yang merupakan bagian dari pengetahuan manusia akan berubah terus.

Persoalannya adalah, kemana arah perubahan pengetahuan keagamaan yang diajukan Abdul Karim Soroush? Bab ini membahas pandangan pengetahuan keagamaan dan sekaligus arah perubahannya menurut Abdul Karim Soroush yang menjadi rumusan masalah kedua dalam tulisan ini.[198] Sejalan dengan itu, sajian berikut akan dimulai dari paradigma berfikir yang digunakan Soroush dengan mengacu pada konsepnya tentang akal, kebebasan dan hak asasi, yang menjadi cermin bagi pengetahuan keagamaan dan arah perubahannya yang dia ajukan.

---

[195]Lihat bab IV

[196]Lihat bab III

[197]ʻAbdul Karīm Soroush, *al-Turāth wa al-ʻAlmāniyyah*, hlm. 22

[198]Rujukan utama tentang konsep pengetahuan keagamaan menurut Abdul Karim Soroush adalah karyanya yang berjudul, *al-Qabḍ wa al-Basṭ fi al-Syarī'ah*. ʻAbdul Karīm Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ fi al-Sharī'ah*, terj. ke bahasa Arab: Aḥmad al-Qabbanji (Lubnān-Beyrūt: Dār al-Jadīd, 2002)

A. Paradigma Nalar Abdul Karim Soroush

Sebagaimana Descartes[199] untuk dunia Barat, Abdul Karim Soroush, Rausanfikr asal Iran, yang dikenal sebagai Martin Luternya Islam, juga menawarkan otoritas akal dalam memahami agama Islam. Soroush mencatat bahwa para intelektual berbeda pendapat tentang hakikat akal, begitu juga dalam melakukan pembagian akal. Ada yang membaginya menjadi akal teoritis dan praktis, akal fitri dan kasbi, serta akal partikular dan akal universal. Soroush membagi akal menjadi dua kategori: akal sebagai tujuan (*maqsūd*) dan akal sebagai jalan (*ṭarīq*). Akal sebagai tujuan bermakna akal seperti lemari yang memuat kebenaran-kebenaran dan sama sekali tidak memuat kedustaan-kedustaan dan kebatilan-kebatilan. Bagi seseorang yang menganut pendapat ini, tidak terlalu penting darimana datangnya kebenaran itu, dan bagaimana akal memperolehnya. Yang penting adalah akal mempunyai kebenaran dan tugas akal memeliharanya. Sebaliknya bagi pendapat kedua yang memandang akal sebagai jalan. Menurut pendapat ini, akal merupakan sesuatu yang senantiasa

---

[199]Descartes dikenal sebagai peletak dasar-dasar rasionalisme di Barat. Bapak filsuf modern Barat ini menganut dualisme jiwa dan badan, tetapi dia mengutamakan jiwa daripada badan. Substansi jiwa menurutnya adalah berfikir. Alat berfikir adalah akal. Semua orang mempunyai akal, dan akal sebagai pembeda antara manusia dengan hewan. Descartes memuji akal sebagai alat yang mampu memberikan kepastian tentang sesuatu dan yang mampu membedakan antara yang benar dan yang salah. Rene Descartes, *Maqāl 'an Minhaj al-'Ilmi*, terj. ke bahasa Arab: Maḥmūd al-Khadīrī, (Qāhirah: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 2000), hlm. 69-70

bergerak dan sebagai perangkat dalam memahami sesuatu. Yang penting bagi seseorang yang menganut pendapat ini, bukan semata-mata mempunyai kebenaran, tetapi bagaimana cara mencapai kebenaran itu sendiri. Tidak masalah baginya, apa yang dilalui dalam mencari kebenaran itu, apakah ia melakukan dan menemukan kebenaran ataukah melakukan dan menemukan kesalahan-kesalahan.[200]

Jika yang pertama bermakna akal sebagai sesuatu yang diam, dan bahwa kebenaran sudah diketahui sejak awal, sebaliknya yang kedua memahamai akal sebagai aktifitas berfikir, dan memahami kebenaran masih dalam proses pencarian oleh akal.[201] Sejalan dengan itu, kebebasan tidak terlalu penting bagi kategori pertama, sebaliknya begitu penting bagi yang kedua. Karena Soroush mengambil pandangan kedua,[202] intelektual kritis asal Iran ini memandang kebebasan berfikir sebagai sebuah keniscayaan dalam menemukan kebenaran. Soroush meyakinkan agar kita tidak perlu khawatir dengan kesalahan dalam mencari kebenaran melalui akal. Justru yang perlu dikhawatirkan adalah memiliki kebenaran yang bersifat artifisial yang diperoleh akal tanpa mengetahui bagaimana akal memperolehnya.

Para intelektual juga berbeda pendapat dalam memahami hakikat kebebasan berikut pembagiannya. Ada yang membagi kebebasan menjadi dua kategori: kebebasan dan ubudiyah,

---

[200]'Abdul Karīm Soroush, *al-'Aqlu wa al-Ḥurriyah*, hlm. 30-31

[201]*Ibid.,* hlm. 30

[202]*Ibid.,* hlm.. 35

dan ada yang membaginya, seperti Soroush sendiri, menjadi kebebasan eksternal yang disebut bebas "dari" dan kebebasan internal yang disebut bebas "untuk".[203] Bebas "dari", dalam arti, manusia bebas dari kekangan pihak luar, sedang bebas "untuk", berarti bebas dari kekangan yang berasal dari dalam diri manusia sendiri.[204] Apakah kebebasan itu merupakan alat (sarana) ataukah hak?

Pertanyaan ini penting, karena ia menentukan nilai dan makna kebebasan itu sendiri. Jika kebebasan dipahami sebagai "alat", berarti kebebasan itu "mengabdi" pada tujuan lain. Pandangan seperti ini bisa menghilangkan makna dari kebebasan, karena ia bisa melahirkan tindakan despotis, bahkan kekerasan. Misalnya, kebebasan berpendapat bisa menjadi alat bagi orang yang berkepentingan dengan kebebasan berpendapat itu, seperti Media, para aktifis pembela hak asasi manusia, penguasa dsb. Untuk meraih kepentingannya, mereka akan memaksakan kebebasannya tanpa memperdulikan kebebasan pihak lain. Sebaliknya, jika kebebasan dipahami sebagai "hak", berarti kebebasan

---

[203]*Ibid.,* hlm. 28-29; pembahasan lengkap tentang teori kebebasan ini dapat dilihat, Erick From, *Lari Dari Kebebasan*, terj. Kamdani (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 23-38; dan Isaiyah Berlin, *Empat Essai Kebebasan*, terj. A. Zaim Rofiqi (Jakarta: LP3ES, 2004), hlm. 227-248.

[204]Al-Shibistari membagi kebebasan menjadi dua: kebebasan lahir dan kebebasan batin. Kebebasan lahir bersifat ideologis dan politis, sedang kebebasan batin bersifat filosofis. Syekh Muhammad Mujtahid al-Shibistari, *Qirā'ah Bashariyyah li al-Dīn*, terj. Ahmad al-Qabbanji (Lubnān-Beyrūt:al-Intishār al-'Arabī, 2009), hlm. 184-191; 'Abdul Karīm Soroush, *al-'Aqlu wa al-Ḥurriyah*, hlm. 28, 56

itu sendiri menjadi "tujuan". Pandangan kedua inilah yang menjadikan kebebasan itu bermakna. Dikatakan bermakna, karena dengan menjadikan kebebasan sebagai hak, berarti pula seseorang secara individual dituntut untuk menyadari adanya hak orang lain dalam hidup ini. Tidak boleh dia bersikap memaksa apalagi secara despotis dalam mengekspresikan hak kebebasannya, karena di sana masih ada orang yang juga mempunyai hak kebebasan. Sejatinya, setiap orang secara individual memberikan ruang bagi orang lain itu untuk mengekspresikan kebebasannya.[205]

Menurut Soroush,[206] dalam bahasa Arab, istilah "*al-ḥaq*" mempunyai lima makna: dua makna *ḥaqīqī*; dan tiga makna *i'tibārī*. Dua makna hakiki itu adalah kebenaran dan realitas. Sedang tiga makna *i'tibārī* meliputi: *Pertama*, "*al-ḥaq al-lāzim*", yakni hak yang ada pada dirinya, dan sama sekali tidak berhubungan dengan orang lain. Karena itu, menggunakan hak itu atau tidak, dia tidak mendapat implikasi apa-apa, dan tidak berpengaruh apa-apa terhadap orang lain. Misalnya, seseorang mempunya hak untuk bepergian. Hak itu tidak ada hubungannya dengan orang lain. Dia bebas memilih, apakah dia mau bepergian atau tidak. *Kedua*, "*al-ḥaq al-muta'addī*".

[205]'Abdul Karīm Soroush, *al-Siyāsah wa al-Tadayyun*, hlm. 144-147.

[206]'Abdul Karīm Soroush h, *al-Siyāsah wa al-Tadayyun: Daqā'iq Naẓ ariyyah wa Ma'zaq 'Amaliyyah*, hlm. 203-204; Aḥmad Qobbanji membagai relasi hak dan taklif menjadi tiga kategori: kebenaran (*al-ḥaq*), hukum kebolehan (*al-Ibāḥah*), dan kemestian bagi yang lain (*al-Lāzim*). Aḥmad Qobbanjī, *al-Islām al-Madanī*. (Beyrūt-Lubnān: al-Intishār al-'Arabī, 2009), hlm. 324-324

Berbeda dengan yang pertama, hak ini berhubungan dengan orang lain, seperti hak anak pada orang tua, begitu juga sebaliknya; hak negara terhadap warganya, begitu juga hak warganya terhadap negara. Kedua pihak "saling menuntut" satu sama lain. Seorang anak menuntut haknya pada orang tua, begitu juga orang tua menuntut haknya terhadap anaknya. *Ketiga*, "*al-istihqāq*", yakni suatu hak yang lahir karena sesuatu hal, misalnya suatu tindakan. Tetapi, tindakannya itu tidak berubungan secara langsung dengan orang lain. Misalnya, orang yang berbuat baik, dia berhak mendapat pahala, begitu juga orang yang berbuat maksiat, dia berhak mendapat siksa.

Ketiga bentuk "*al-ḥaq al-i'tibārī*" itu menurut Soroush berhubungan dengan tiga bentuk "*taklīf*".[207] *Pertama*, "*al-taklīf al-lāzim*". Bentuk "*al-taklīf al-lāzim*" merupakan pasangan dari "*al-ḥaq al-lāzim*". Ketika seseorang menggunakan haknya untuk bepergian, sebagai "*al-ḥaq al-lāzim*", orang lain sebenarnya tidak berhubungan langsung dengannya. Posisi orang lain hanya sebatas menghormatinya. Tidak boleh mencampurinya. Tindakan menghormati itulah yang disebut "*taklīf al-lāzim*". Seseorang mempunyai hak berkeyakinan, dan hak berkeyakinan itu sebenarnya tidak ada hubungaannya dengan orang lain. Posisi orang lain hanya dituntut menghormatinya. *Kedua*, "*taklīf al-muta'addī*", yakni tindakan memenuhi "*al-ḥaq al-muta'addī*". Ketika seorang ayah memberikan hak yang dimiliki anaknya, misalnya hak mendapatkan uang jajan, maka sang anak harus memenuhi

[207]'Abdul Karīm Soroush, *al-Siyāsah wa al-Tadayyun*, hlm. 205

kewajibannya "*taklīf*nya" kepada sang ayah, misalnya rajin belajar. *Ketiga*, "*taklīf al-istiḥqāq*", yakni tindakan memberikan sesuatu pada orang lain yang mengekspresikan hak "*istihqāq*nya". Ketika seseorang melakukan perbuatan baik, maka dia berhak mendapatkan pujian dari orang lain, misalnya dari B. Pujian itu, bukan karena orang itu memenuhi hak si B. Pujian itu diberikan karena pada dirinya, si A berbuat baik, dan perbuatan baiknya bukan karena untuk si B. B memberikan pujian hanya karena si A berbuat baik. Ini berbeda dengan "*taklīf*" kedua.

Jika ketiga kata kunci itu dipadukan, Soroush menganut pendapat bahwa berfikir harus rasional dan bebas, dan kebebasan berfikir merupakan hak asasi manusia. Manusia bebas berfikir, dan kebebasan berfikir itu merupakan ciri khas dari berfikir rasional. Tidak mungkin seseorang berfikir bebas tanpa diiringi berfikir rasional. Begitu juga sebaliknya. Berfikir rasional dan bebas merupakan hak asasi manusia. Ini berbeda dengan ciri khas berfikir manusia dulu yang mengedepankan cara berfikir *taklīfi, taqlīdī* dan literalis. Itu berarti, terjadi pergeseran paradigma berfikir di kalangan manusia modern, dari paradigma berfikir *taklīfi* ke paradigma berfikir hak asasi. Kebebasan inilah yang menjadi ciri khas berfikir manusia modern, salah satunya gaya berfikir Soroush. Dengan berfikir bebas, menurut Soroush, kita akan menjadi mukmin sejati.[208]

[208]Haidar Baqir, "Soroush: Potret Seorang Muslim "Liberal", (pengantar) dalam, Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama,* hlm. xv-xvi

Dikotomi dan pergeseran cara berfikir manusia di atas tentu saja mempengaruhi cara mendekati agama termasuk dalam mengajukan pertanyaan tentang beragama, yakni apakah beragama merupakan *taklīf ilāhī* ataukah hak asasi manusia? Apakah kedua cara berfikir dalam memahami agama itu sebagai sebuah variasi saja ataukah sebagai sebuah perubahan atau pergeseran? Inilah pembahasan terkait pengetahuan keagamaan Abdul Karim Soroush yang menjadi salah satu rumusan tulisan ini dengan memanfaatkan teori hak asasi yang dia ajukan sebagaimana disajikan di atas dan tipologi paradigma Islam yang saya ajukan, yakni paradigma Islam Teosentris dan paradigma Islam antroposentris.[209] Dengan dua tolak ukur ini kita akan bisa melihat model paradigma keislaman Abdul Karim Soroush, berikut nalar tafsir yang dia gunakan.

B. Nalar Paradigma Islam Teosentris dan Paradigma Islam Antroposentris

Kalau kita membaca karya-karya para ulama' terdahulu tentang Islam, kita mendapati mereka selalu memulai bahasannya tentang Tuhan. Persoalan ketuhanan dianggap sebagai dasar-dasar agama (*uṣūluddīn*), sedang persoalan

---

[209]Tentang paradigma Islam teosentris dan antroposentris terdapat dalam karya saya yang lain. Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam: Menelusuri jejak Pergumulan Islam yang tak Kunjung Usai di Nusantara*, (Yogyakarta: Nadi Pustaka dan Kemenag RI, 2012); Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013)

alam dan manusia masuk ke dalam ajaran cabang agama (*furū'*). Madzhab-madzhab filsafat, tasawuf, kalam dan fiqh selalu memulainya dari persoalan ketuhanan baru masuk pada persoalan manusia dan alam. Pembahasan Islam yang menggunakan logika menurun seperti ini yakni memulai dari Tuhan menuju manusia dan alam raya disebut nalar taklifi yang biasanya dianut para penganut paradigma Islam teosentris.[210]

1. Nalar Taklifi Paradigma Islam Teosentris

Yahya Muhammad mencatat dua model nalar *taklīfi*, yang menjadi pijakan nalar paradigma Islam teosentris, yakni: *pertama,* nalar *taklīfi-wujūdī*, *kedua,* nalar *taklīfi-mi'yārī*.[211] Berikut ulasan singkat tentang kedua nalar tersebut.[212]

a. Nalar *Taklīfi-Wujūdī*

Nalar wujudi biasanya dipegang para filsuf dan sufi. Para penganut nalar wujudi memulai kajiannya dari persoalan

---

[210]Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam*, hlm. 211-223; Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi*, hlm. 322-227

[211]Pembahasan khusus tentang nalar *wujudi* dapat dilihat dalam karya Yaḥya Muḥammad. Yaḥya Muḥammad, *al-Falsafah wa al-Irfān wa al-Ishkaliyat al-Dīniyyah: Dirāsah Ma'rafiyyah tu'na bitaḥlīl Niẓām al-Falsafah wa al-'Irfān wa Fahmihī Ii al-Ishkāliyyāt al-Dīniyah.* (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī: 2008); Pembahasan khusus tentang nalar *mi'yari* dapat dilihat dalam karyanya. Yaḥya Muḥammad, *al-'Aql wa al-Bayān wa Ishkāliyāt al-Dīniyyah* (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2010).

[212]Pembahasan tentang pergeseran nalar paradigma Islam ini dielaborasi lebih jauh dari tulisan saya yang saya ajukan (dalam proses seleksi) di jurnal *Mutawatir*, jurnal keilmuan tafsir hadis UINSA Surabaya, 2016

wujud ilahi berikut relasinya dengan yang lain menuju sifat hakiki dari agama dan cara memahaminya. Dalam nalar *wujūdī*, pembahasan terhadap agama dimulai dari luar kerangka agama, yakni dari teori *wujūd*. Istilah *wujūd* memang terdapat di dalam agama, tetapi konsep yang digunakan diambil dari luar tradisi agama, yakni filsafat.

Kata *wujūd* (keberadaan) biasanya dijelaskan melalui kebalikannya, yakni *'adam* (ketiadaan). Dengan menjelaskan melalui kebalikannya itu, seseorang dinilai tidak perlu lagi menjelaskannya. Bahkan, karena jelasnya kata *wujūd* itu sendiri, seolah ia tidak perlu lagi didefinisikan. Kalaupun misalnya masih dinilai memerlukan definisi, definisinya dimulai dari istilah *maujūd* dan kebalikannya *ma'dūm*. *Maujūd* adalah sesuatu yang ada, sedang *ma'dūm* adalah sesuatu yang tidak ada atau ketiadaan. Jadi, kata *wujūd* disebut untuk membedakannya dari ketiadaan.[213] Ketika dibawa ke dalam kajian teologis, para penganut paradigma ini lalu membagi *wujūd* menjadi tiga: *Wājib al-Wujūd,* yakni Allah; *mumkin al-wujūd*, yakni alam aktual ini; dan *mumtani' al-wujūd*, yakni Tuhan selain Allah.

Pembahasan para filsuf tentang *wujūd* selalu dibarengi dengan pembahasannya terhadap *māhiyah*, tetapi mereka berbeda pendapat dalam memahami keduanya. Kata *māhiyah* biasanya dikaitkan dengan sesuatu yang *maujūd*, dan melihat pada unsur-unsur yang menjadi cirinya dalam

---

[213]'Abdul Majīd 'Umar al-Najjār, *al-Insān fi al-'Aqīdah al-Islāmiyyah (1) Mabda' al-Insān*, (Ribāt-Maghrib: Dār al-Zaytūniyyah, 1996), hlm. 23.

kenyataan, misalnya warna, dan lainnya. Sejalan dengan itu, *māhiyah* dikaitkan dengan pertanyaan yang dalam bahasa Arab berbunyi "mā huwa". Jawaban yang mencakup hakikat sesuatu yang dengannya sesuatu itu menjadi dirinya sendiri, dan bukan menjadi yang lainnya adalah *māhiyah*. Karena itu bisa dikatakan, *māhiyah* adalah unsur-unsur penting dari sesuatu yang dengan unsur-unsur itu ia menjadi sesuatu yang berbeda dengan sesuatu yang lain. Ciri-ciri manusia misalnya adalah mempunyai dimensi kehewanan dan akal, dan kedua unsur itu yang membuatnya menjadi manusia dan berbeda dengan makhluk lain, sehingga dikatakan manusia adalah hewan yang berakal.[214]

Selain perbedaan seputar dua kategori *wujūd* itu, para filsuf juga berbeda dalam memahami status otentisitas *māhiyah* dan *wujūd*. Mana yang perlu diutamakan dari keduanya. Suhrawardi mengutamakan *māhiyah* daripada *wujūd* yang disebut *aṣālat al-māhiyah*, sebaliknya Mulla Shadra mengutamakan *wujūd* daripada *māhiyah* yang disebut *aṣālat al-wujūd*. Seseorang yang menganut pendapat *aṣālat al-māhiyah* menganggap *wujud* tidak mempunyai hakikat sejati di dalam kenyataan, begitu juga seseorang yang menganut pendapat *aṣālat al-wujūd* menganggap *māhiyah* tidak

[214]'Abdul Majīd 'Umar al-Najjār, *al-Insān fi al-'Aqīdah al-Islāmiyyah (1) Mabda' al-Insān*, hal. 25; Yaḥya Muḥammad, *al-Falsafah wa al-Irfān wa al-Ishkaliyat al-Dīniyyah: Dirāsah Ma'rafiyyah tu'na bitaḥlīl Niẓām al-Falsafah wa al-'Irfān wa Fahmihī Ii al-Ishkāliyyāt al-Dīniyah.* (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī: 2008), hlm. 18-19.

mempunyai hakikat sejati di dalam kenyataan.[215] Namun, kendati berbeda dalam memahami otentisistas keduanya, mereka sama-sama menganut nalar *taklīfi* dalam memahami agama.

b. Nalar *Taklīfi-Mi'yārī*

Nalar *mi'yārī* biasanya dipegang oleh para mutakallim dan fuqaha. Para penganut nalar *mi'yārī* memulai kajiannya dari persoalan perbuatan *ilahi*. Pertanyaan yang sering diajukan adalah apakah perbuatan Tuhan sebagai *Mukallif* dilatarbelakangi oleh *illat* atau tujuan tertentu ataukah tidak? Atau, pertanyaan yang biasa diajukan para pegiat *maqāṣ id sharī'ah*, apakah perbuatan Tuhan mengandung *maqāṣid* ataukah tidak?

Sengaja kedua model pertanyaan ini dilansir di sini lantaran terdapat relasi epistemologis antara bidang keilmuan kalam dan fiqh, dan relasi keduanya bisa dilihat dari sisi *maqāṣ id*, yakni *maqāṣid Mukallif* yang menjadi bidang kajian ilmu kalam dan *maqāṣid sharī'ah* yang menjadi bidang kajian fiqh. Relasi keduanya secara epistemologis mengambil dua bentuk dengan ilmu kalam berada dalam posisi mempengaruhi ilmu fiqh: *pertama*, ilmu fiqh didasarkan pada proposisi-proposisi ilmu kalam; *kedua*, ilmu kalam mempengaruhi ilmu fiqh. Pengaruh ilmu kalam terhadap ilmu fiqh bisa dilihat dari

---

[215]Yaḥya Muḥammad, *al-Falsafah wa al-Irfān*, hlm. 21; pembahasan lebih detail tentang perbedaan kedua sufi filsuf ini, Suhrawardi dan Mullā Ṣadra, dapat dilihat karya saya. Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014)

penggunaan istilah baik dan buruk (*al-ḥasan* dan *al-qabīḥ ah*) oleh disiplin ilmu fiqh yang awalnya menjadi term kunci disiplin ilmu kalam.[216]

Dalam tradisi keilmuan kalam yang menganut nalar *taklīfi-mi'yārī*, kajian tentang masalah ini selalu dimulai dari *maqāṣid Mukallif* dari keempat unsur teori *taklīf* yang umum mereka gunakan, yakni *Mukallif* (Tuhan), *mukallaf* (manusia), *risālah taklīf* (al-Qur'an) dan *ḥāṣil taklīfi* (ajaran).[217] Relasi empat unsur itu bertumpu pada dua unsur pertama: mukallif dan mukallaf, sedang unsur ketiga dan keempat merupakan refleksi dari relasi keduanya. Dalam mengkaji relasi kedua unsur pertama, mereka bertolak pada kajian terhadap *Mukallif*, sementara kajian terhadap *mukallaf* berada di bawah kajian terhadap *Mukallif*, sembari mengaitkannya dengan dua kategori hukum: hak dan kewajiban; serta nilai baik dan buruk.

Para penganut nalar *mi'yārī* klasik telah mengemukakan pendapatnya tentang *maqāṣid Mukallif* dalam ilmu kalam, dan secara garis besar mereka terbagi ke dalam tiga kelompok: *pertama,* kelompok yang berpendapat bahwa perbuatan Tuhan harus mempunyai tujuan. Muktazilah dan Syi'ah yang menganut pendapat ini menegaskan bahwa akal dengan sendirinya mengetahui yang baik dan yang jelek tanpa mengacu pada wahyu. Hukum akal ini mereka terapkan kepada

---

[216]Yaḥya Muḥammad, *Fahm al-Dīn wa al-Wāqi',* (Afriqiyā al-Sharq: 2011), hlm. 13-19.

[217]Yaḥya Muḥammad, *Maḍkhāl ilā al-Islām,* (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī: 1999).

siapa saja, baik pada manusia maupun Tuhan. Manusia harus melakukan perbuatan baik, sehingga dia mendapat pujian. Sebaliknya dia dilarang melakukan perbuatan jelek agar dia terhindar dari celaan. Begitu juga Tuhan wajib melakukan perbuatan baik agar Tuhan mendapat pujian, dan Dia harus meninggalkan perbuatan jelek agar terhindar dari celaan. Itu berarti, perbuatan Tuhan mempunyai *illat* atau tujuan.

Kedua, sebagai reaksi terhadap pendapat rasional Muktazilah, Asy'ari berpendapat bahwa akal manusia tidak bisa mengetahui nilai baik dan nilai jelek, karena kedua nilai itu tidak melekat pada perbuatan itu sendiri. Nilai baik dan jelek tergantung pada hukum syari'at, bukan pada hukum akal. Apa yang oleh syari'at dianggap baik atau jelek begitulah hukumnya. Sehingga, perbuatan tertentu yang bisa saja pada waktu sebelum turunnya wahyu tidak mempunyai nilai apa-apa menjadi bernilai baik atau jelek setelah turunnya wahyu. Karena itu, Asy'ari menolak pandangan bahwa "Tuhan wajib berbuat baik, atau Tuhan dilarang berbuat jelek", karena wahyu yang menjadi ukuran penilaiannya adalah hak-Nya sebagai pembuat syari'at (*Shāri'*). Itu berarti, perbuatan Tuhan tidak diikat oleh *illat* atau tujuan apapun di luar dirinya. Perbuatan Tuhan berada di luar hukum sebab akibat.

Ketiga, sebagai penengah dari keduanya, al-Maturidi menilai pendapat Muktazilah itu benar ketika mengatakan bahwa perbuatan Tuhan mempunyai *illat* atau tujuan, tetapi dia menolak pendapat Muktazilah ketika mengatakan, "Tuhan wajib" berbuat seperti ini. Asy'ari juga benar ketika mengatakan perbuatan Tuhan tidak diikat oleh hukum sebab

akibat, dan bahwa hukum sebab akibat itu hanya berlaku pada manusia. Al-Maturidi menerima pandangan tentang prinsip yang baik dan yang jelek, tetapi akal tidak mempunyai otoritas mutlak untuk menilai mana yang baik dan jelek tanpa terikat dengan wahyu. Menurutnya, akal diberikan Allah sebagai alat untuk mengetahui yang baik dan jelek jika wahyu telah memberitahukannya. Banyak pengikut Asy'ari yang lebih memilih pendapat al-Maturidi dalam masalah ini.[218]

Yahya Muhammad menggunakan metode baru dalam mengelaborasi pendapat-pendapat seputar persoalan di atas dengan menggunakan "prinsip hak" dan meyederhanakannya menjadi dua kategori: hak yang bersifat esensial (*al-ḥaq al-dzātī*) dan hak yang bersifat kepemilikan (*al-ḥaq al-milkiyah*). Masing-masing dipegang dua aliran Islam mainstream yang mewarnai perjalanan Islam: Muktazilah-Syi'ah dan Asy'ari-al-Maturidi.[219]

Al-ḥaq al-dzātī adalah suatu hak yang tidak diikat oleh ikatan dan syarat apapun di luar dirinya. Hak pada dirinya adalah kebaikan yang secara rasional diizinkan dan dianjurkan, tidak boleh diingkari. Pelakunya berhak mendapatkan pujian. Sebaliknya, setiap perbuatan yang tidak diizinkan melakukannya disebut dengan istilah batil, sehingga pelakunya berhak mendapatkan celaan. Itu berarti, nilai

[218]Jaser Audah, *al-Ijtihād al-Maqāṣidi: min al-Tashawwur al-Uṣūlī ilā al-Tanzīl al-'Amalī*. (Lubnān-Beyrūt: al-Shibkah al-'Arabiyyah li al-Abḥās wa al-Nashr), hlm. 142-148.

[219]Yaḥya Muḥammad, *al-'Aql wa al-Bayān wa Ishkāliyāt al-Dīniyyah* (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2010), hlm.17

perbuatan dalam perspektif ini melekat pada perbuatannya, bukan pada pelakunya, baik Tuhan maupun manusia. Akibatnya, baik Tuhan maupun manusia harus terikat oleh nilai perbuatan itu sendiri. Karena hak adalah perbuatan baik itu sendiri, maka disimpulkan bahwa Tuhan harus berbuat baik.

Atas dasar itu, maka prinsip *al-ḥaq al-dzātī* ini mengandaikan adanya akibat hukum pada yang lain, yakni kewajiban. Sesuatu yang menjadi hak bagi pihak tertentu merupakan kewajiban bagi pihak lainnya. Begitu juga sebaliknya. Sesuatu yang menjadi hak Tuhan sebagai *Mukallif* merupakan kewajiban bagi manusia sebagai *mukallaf*. Sebaliknya, sesuatu yang menjadi hak manusia sebagai mukallaf merupakan kewajiban bagi Tuhan sebagai *Mukallif*.[220] Sebab, sebagaimana manusia, Tuhan tidak hanya mempunyai hak tetapi juga kewajiban, yakni berbuat baik. Ukuran bagi hak dan kewajiban ini adalah dua kaidah nilai: baik (*ḥasan*) dan buruk (*qabīh*). Di antara kewajiban *Mukallif* yang terikat oleh kaidah ini adalah:

Pertama, berbuat adil (*al-'adl*). Berbuat adil (a*l-'adl)* bagi *Mukallif* bermakna, Dia harus melakukan perbuatan baik karena perbuatan baik pada dirinya adalah suatu keadilan dan keadilan adalah perbuatan baik itu sendiri. Kalau *Mukallif* berbuat baik berarti Dia berbuat adil, sebaliknya jika Dia tidak

[220]Tentang pengertian dan unsur-unsur hak bagi Tuhan, Manusia dan Hewan dapat dilihat pada: Muḥammad Ābed al-Jābiri, *Mawāqif: Iḍā'at wa Shahādat (67): Mas'alah al-Naskhi fī al-Qur'ān.* (Maghrib: Adima, 2007), hlm. 45-45

berbuat adil berarti Dia berbuat tidak baik dan itu berarti dia tidak berhak mendapat pujian. Karena itu, *Mukallif* tidak boleh berbuat batil, karena perbuatan itu bernilai buruk dimana pelakunya mendapat celaan. Sejalan dengan logika itu, perbuatan adil Tuhan di sisi lain merupakan hak bagi manusia sebagai mukallaf.[221] *Kedua, al-Luṭf. Al-Luṭf* adalah istilah tentang sesuatu yang mendorong seseorang pada tindakan melakukan kewajiban-kewajiban dan meninggalkan perbuataan yang tidak baik. *Al-Luṭf* terkadang disebut taufiq jika tujuan dari dorongannya itu adalah melakukan ketaatan, dan disebut *ma'sum* jika tujuannya adalah menjauhkan diri dari perbuatan tidak baik. Itu berarti, *al-Luṭf* dengan pengertian seperti ini mempunyai tujuan *taklīfi*, karena ia mendorong mukallaf untuk melakukan kewajiban-kewajiban dan memalingkan diri dari perbuatan yang jelek.[222] *Ketiga, al-I'lām*. *I'lām* mempunyai dua makna: terkadang bermakna memberikan ilmu kepada *mukallaf* agar dia bisa mengetahui *taklif*nya, dan terkadang bermakna penegakan dalil agar *mukallaf* mengetahui apa yang diperintahkan *Mukallif* kepadanya. Karena itu, *i'lām* atau yang biasa disebut *ilmu dlaruri* ini harus mendahului *taklīf* agar *taklif* bisa dilaksanakan oleh *mukallaf*, baik dalam bentuk melaksanakan kewajiban-kewajiban maupun meninggalkan larangan-larangannya. *I'lām* itu harus dilakukan Tuhan sebagai *Mukallif* sehingga

---

[221]Yaḥya Muḥammad, *al-'Aql wa al-Bayān wa Ishkāliyāt al-Dīniyyah*, hlm. 26-32

[222]*Ibid.*, hlm. 32-33.

al-'adl dan *al-luṭfu* menjadi mungkin dilakukan oleh manusia sebagai *mukallaf*. [223]

Sebagai kebalikan dari hak dan kewajiban *Mukallif*, dalam perspektif *al-ḥaq al-dzāṭī*, *mukallaf* juga mempunyai hak dan kewajiban. Di antara kewajibannya adalah: *pertama*, *mukallaf* harus mengetahui perbuatan orang-orang *mukallaf*; *kedua,* mengetahui sifat-sifat dan kebijaksanaan *Mukallif*; *ketiga,* mengetahui sifat-sifat *taklīf* yang menjadi hak *mukallaf* terutama terkait dengan sisi kemanfaatan dan kemudlaratannya. Ketiga unsur ini saling terkait antara yang satu dengan yang lain. Keharusan mengetahui unsur yang kedua lahir dari keharusan mengetahui unsur yang ketiga, sementara pengetahuan terhadap unsur yang kedua tidak akan sempurna tanpa pengetahuan terhadap unsur yang pertama.[224]

Sebaliknya dalam perpektif *al-ḥaq al-milkiyah,* suatu perbuatan tidak mempunyai nilai pada dirinya. Nilainya tergantung pada sesuatu yang berada di luar dirinya, yakni pelakunya dengan label sebagai pemilik. Pelaku adalah pemilik dari perbuatannya (*al-milkiyah*). Menurut logika umum, setiap pemilik sesuatu mempunyai hak menggunakannya, dan pada saat yang sama, mempunyai hubungan taklifi dengan yang lain,yakni kewajiban. Akan tetapi perspektif ini hanya melabelkan pada manusia, tidak pada Tuhan. Hukum yang berlaku bagi manusia tidak berlaku bagi Tuhan, lantaran

[223]*Ibid.,* hlm. 37-38.

[224]*Ibid.,* hlm. 41.

Tuhan menjadi pemilik mutlak atas perbuatan dan makhluk-Nya. Tuhan bebas menggunakan hak-Nya tanpa terikat oleh hukum perbuatan itu sendiri. Tuhan tidak diikat oleh kewajiban untuk berbuat baik, sehingga perbuatan Tuhan selalu bermakna baik, kendati perbuatannya terlihat negatif menurut hukum akal.[225]

Karena prinsip *al-ḥaq al-milkiyah* menolak penggunaan hukum akal untuk menilai perbuatan Tuhan, ia tidak mengandaikan adanya kewajiban yang melekat pada Tuhan sebagai *Mukallif*. Bahkan, Tuhan sebagai *Mukallif* yang disifati sebagai pemilik hak mutlak, juga dinilai mempunyai kemutlakan menggunakan hak-Nya tanpa ada sifat kebalikan yang melekat padanya yakni "kewajiban" yang merupakan hak bagi *mukallaf*. Sebaliknya, posisi manusia sebagai mukallaf hanya mempunyai kewajiban yang merupakan hak Tuhan sebagai mukallif, dan sama sekali tidak ada hak yang melekat pada mukallaf.[226] Dengan kata lain, Tuhan hanya mempunyai hak, dan hak-Nya merupakan kewajiban bagi *mukallaf*, sebaliknya mukallaf hanya mempunyai kewajiban tetapi tidak mempunyai hak. Dengan prinsip ini, maka Tuhan tidak diharuskan berbuat adil karena perbuatan-Nya itu sendiri adalah keadilan (*al-'adl*), sebagaimana Tuhan juga tidak diharuskan memberitahukan terlebih dulu tentang *taklīf* kepada manusia (*al-i'lām*) karena seseorang yang belum mendapatkan imformasi tentang Islam tidak dibebani *taklīf*,

[225] *Ibid.*, hlm.17

[226] *Ibid.*, hlm. 62.

dan tidak pula dimintai pertanggungjawaban oleh Tuhan (*al-luṭf*).

c. Pembacaan Ilahiyah Terhadap Al-Qur'an

Perbedaan logika itu membuat kedua kelompok pengguna nalar taklifi ini juga berbeda dalam memahami hakikat Tuhan, terutama terkait dengan sifat-Nya dan wahyu-Nya. Karena Muktazilah mendahulukan penggunaan akal dalam memahami perbuatan Tuhan (*al-ḥaq al-dzātī*), begitu juga ketika memahami persoalan apakah Tuhan mempunyai sifat ataukah tidak. Dengan maksud mentauhidkan Tuhan, Muktazilah menolak adanya sifat pada Tuhan. Ketika muncul pernyataan al-Qur'an bahwa Tuhan mempunyai sifat ilmu misalnya, mereka mengatakan Tuhan mengetahui sesuatu melalui Dzat-Nya, bukan melalui sifat ilmu-Nya.[227] Dengan prinsip itu, mereka hendak membersihkan Tuhan dari antromorphisme atau penyamaan Tuhan dengan manusia. Sebaliknya, Asy'ari yang lebih mendahulukan penggunaan *naqal* dalam memahami perbuatan Tuhan (*al-ḥaq al-milkiyah*) mengakui adanya sifat-sifat pada Tuhan, dan sifat-sifat itu diyakini bersifat *qadīm*. Menurut mereka, Tuhan mengetahui dengan ilmu-Nya, bukan dengan dzat-Nya. Kalau ditanya mengenai penyerupaan Tuhan dengan manusia jika diandaikan Tuhan mempunyai sifat, mereka mengatakan bahwa sifat-sifat Tuhan yang dari segi konsepsi sama dengan sifat-sifat manusia sebenarnya secara esensial berbeda. Kalau dinyatakan Tuhan mempunyai tangan, kelompok ini

---

[227] *Ibid.,* hlm. 30-31.

mengatakan bahwa tangan Tuhan tidak sama dengan tangan manusia.

Implikasi dari penyikapan terhadap persoalan ada dan tidaknya sifat pada Tuhan adalah terkait dengan sifat dari wahyu Tuhan. Apakah wahyu itu ciptaan (*makhlūq*) Tuhan ataukah sifat kalam Tuhan. Muktazilah berpendapat bahwa wahyu merupakan ciptaan Tuhan sehingga ia bersifat *ḥadīth*, sebaliknya menurut Asy'ari wahyu merupakan sifat kalam Tuhan sehingga ia bersifat *qadīm*. Mengambil jalan tengah, Ibnu Rusyd mengatakan bahwa kalam nafsi Tuhan adalah *qadīm*, tetapi kalam lafzi-Nya adalah *ḥadīth*. Perdebatan mereka berlanjut dalam mengungkap pesan Tuhan dalam al-Qur'an yang kini mengambil bentuk Mushaf Usmani ini.[228] Muktazilah menafsirinya secara rasional dengan contoh *Tafsīr al-Kashshāf* karya Zamakhshari, dan *Uṣul al-Khamsah* karya Qadi Abdul Jabbar. Penerus Muktazilah bersikap terbuka menerima penggunaan teori baru dalam memahami al-Quran, baik takwil maupun hermeneutika seperti disuarakan Nasr Hamid Abu Zaid. Sebaliknya Asy'ari menafsirinya secara tradisional atau literal dengan contoh tafsir pengikutnya, yakni *Tafsīr Jalālain* karya Jalaluddin Suyuti dan al-Mahalli. Penerus Asy'ari tetap memilih menggunakan tafsir sebagai

---

[228]Penulis membedakan antara wahyu, al-Qur'an dan mushaf usmani. Pembahasan terperinci dapat dilihat dua karya saya. Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Nalar tafsir Gender,* (Yogyakarta: Magnum Pustaka, 2011); Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009)

satu-satunya perangkat menafsiri al-Qur'an. Meminjam bahasa yang digunakan Shibistari, kedua model pembacaan atau tafsir nalar *taklīfi-wujūdī* dan nalar *taklīfi-mi'yārī* disebut sebagai pembacaan ilahiyah atau pembacaan pos-manusiawi (*qirā'ah ghaira bashariyyah* atau *qirā'ah fawqa bashariyah*).[229]

Kendati nalar *taklīfi* menggunakan hak sebagai prinsip berfikir, konsep hak yang mereka ajukan bertolak pada logika menurun, lantaran hak itu dimulai dari Tuhan menuju alam dan manusia. Dengan logika seperti itu, mereka disebut menganut paradigma teosentris. Memang nalar paradigma Islam teosentris dapat membuat manusia menjadi hamba sejati Tuhan, tetapi pada saat yang bersamaan, nalar ini melupakan eksistensi manusia sehingga agama menjadi tidak membumi, bahkan seringkali menjadi tidak manusiawi. Sebab, untuk saat ini paradigma itu justru membuat manusia mengambil alih posisi Tuhan, lantaran para penganut nalar ini acapkali menggunakan terma-terma tertentu untuk melakukan tindakan kekerasan terhadap sesama manusia. Atas nama membela Tuhan, mereka merasa absah dan bahkan wajib melakukan kekerasan terhadap pihak lain yang tidak sejalan dengan mereka. Manusia yang merupakan ciptaan (*makhlūk*) mulia Tuhan menjadi terhina dan harus dihancurkan demi menjaga kemuliaan sang Pencipta (*Khāliq*).

[229]Shibistari, *Qirā'ah Bashariyah li al-Dīn,* hlm. 120-122.

2. Nalar Hak Asasi Paradigma Islam Antroposentris Soroush

Kalau kita mengkaji pelbagai pemikiran Islam mulai klasik sampai saat ini, paradigma pemikiran Islam memang mengalami perubahan (pergeseran).[230] Sunni, yang menjadi aliran mainstream dalam dunia Islam, memahami Islam dengan cara membaginya menjadi tiga unsur: Iman, Islam dan Ihsan. Iman sebagai dasar bagi Islam dan Ihsan. Muktazilah memahami Islam dengan cara membaginya menjadi lima unsur:[231] *tauḥīd, al-'adl, al-wa'du wa al-wa'īd, al-manzilah baina al-manzilatain, dan al-amru bi al-ma'rūf wa al-nahyu 'an al-mugkar*. Para *urafā'* dan sufi membaginya menjadi: Syari'ah, thariqah, dan haqiqah. Dan masih banyak pembagian lain dalam memahami Islam yang dibuat para pemikir muslim.

Seakan sebagai kritik atau melanjutkan konsep yang ditawarkan aliran Islam maenstream, terutama aliran Sunni, Mahmud Saltut dan Mahmud Muhammad Thaha menawarkan paradigma baru dalam merumuskan bentuk Islam. Mahmud Saltut memahami Islam dengan cara membaginya menjadi dua unsur: akidah dan syari'ah. Yang pertama sebagai dasar, yang kedua sebagai cabang. Ajaran yang kedua harus dalam sinaran yang pertama. Akidah sebagai ajaran dasar yang bersifat teoritis, syari'ah sebagai ajaran sekunder (cabang) yang bersifat praksis. Keduanya sama-sama mempunyai ajaran

---

[230]Paparan sub bab ini merupakan elaborasi dari tulisan saya yang lain, Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam*, hlm. 244-249.

[231]Qāḍī Abdul Jabbār, *Sharḥu Ushûl Al-Khomsah* (Qāhirah: Maktabah al-Wahbah, tt.)

pokok dan cabang. Yang masuk ke dalam ajaran pokok akidah adalah tauhid, sedang ajaran cabangnya adalah pembahasan yang berkaitan dengan sifat-sifat dari ajaran-ajaran pokoknya, seperti sifat Tuhan. Di antara ajaran pokok syari'ah adalah rukun Islam, hubungan sesama manusia, sesama muslim, dengan alam. Dan ajaran cabangnya berkaitan dengaan sifat-sifat dari ajaran pokoknya. [232]

Dengan menggunakan logika dikotomis yang sama, Mahmud Muhammad Thaha memahami Islam sebagai akidah dan hakikat (ilmu).[233] Kedua dimensi Islam versi Mahmud Muhammad Thaha terdiri dari tiga unsur lagi. Akidah terdiri dari tiga unsur: Islam, iman dan Ihsan; sedang Islam hakikat terdiri dari tiga unsur juga: *'ilmu al-yaqīn, ayn al-yaqīn,* dan *ḥaqqul al-yaqīn*.[234] Di atas itu semua ada Islam paripurna. Dengan demikian, ada tujuh level Islam menurut Thaha, dan dua istilah Islam: Islam sebagai permulaan dan Islam sebagai yang terkahir. Islam yang permulaan berada di bawah tingkatan iman (akidah), sedang Islam pada tahap

---

[232]Maḥmud Shaltūt, *al-Islām 'Aqīdah wa Sharī'ah* (Beyrūt: Dārul Fikr, 1996)

[233]Maḥmūd Muḥammad Ṭahā, "al-Risālah al-Thāniyah min al-Islām", dalam (*Nahwa Mashrū' Mustaqbalay li al-Islām: Thalāthah min al-A'māl al-Asāsiyyah li al-Mufakkiri al-Shāhid*), cet. ke-2 (Lubnān-Beyrūt: Markaz Thaqāfi al-'Arabī/Kuwait: Dār al-Qirṭās, 2007), hlm. 83-84

[234]Pengertian ketiga terma ilmu ini, lihat Maḥmūd Muḥammad Ṭ ahā, *Risālah al-Ṣalah*, dalam (*Nahwa Mashrū' Mustaqbalay li al-Islām: Thalāthah min al-A'māl al-Asāsiyyah li al-Mufakkiri al-Shāhid*), cet. ke-2 (Lubnān-Beyrūt: Markaz Thaqāfi al-'Arabī, dan Kuwait: Dār al-Qirthās, 2007), hlm. 259-260.

akhir merupakan puncak dari Islam paripurna. Islam pada tahap akidah tersimpan dalam ayat-ayat madaniyah, sedang Islam pada tahap hakikah atau ilmu tersimpan dalam ayat-ayat makkiyah. Ayat-ayat makkiyah sebagai ayat-ayat dasar (*uṣūl*), sedang madaniyah sebagai ayat-ayat cabang (*furū'*).[235] Ayat-ayat makkiyah dikhithabkan pada kaum muslim, sedang ayat-ayat madaniyah dikhithabkan pada kaum mukminin. Karena kaum muslim kala itu belum ada, maka ayat-ayat makkiyah yang merupakan ayat-ayat dasar belum aplikatif atau belum bisa diterapkan, sehingga ia ditunda[236] pemberlakukannya sampai masanya datang. Lalu, didatangkan ayat-ayat *furū'*, yakni ayat-ayat madaniyah. Jika makkiyah disebut *risālah thāniyah* (pesan kedua), ayat-ayat madaniyah disebut *risālah ūla* (pesan pertama).

Pelajaran penting yang bisa diambil dari rumusan teoritis nalar agama Islam di atas adalah cara berfikirnya yang trikotomis dan dikotomis, dan semuanya merujuk pada sumber asasi Islam, al-Qur'an dan hadis. Mereka menalar Islam dengan cara membedakan dan memecah ajarannya menjadi unsur-unsur spesifik, sembari memberikan penekanan pada unsur tertentu yang menjadi poin esensial bagi Islam, dan memberi nilai positif pada unsur lainnya selama masih

---

[235]Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *Taṭwīr Sharī'ah al-Aḥwāl al-Shakhṣ iyyah*, dalam (*Nahwa Masyrū' Mustaqbalay li al-Islām: Thalāthah min al-A'māl al-Asāsiyyah li al-Mufakkiri al-Shāhid*), cet. ke-2 (Lubnān-Beyrūt: Markaz Thaqāfi al-'Arabī, dan Kuwait: Dār al-Qirṭās, 2007), hlm. 304-307.

[236]Maḥmūd Muḥammad Ṭahā memahami *nasakh* sebagai penundaan, bukan penghapusan.

terikat dengan unsur esensial Islam. Model berfikir seperti ini, disatu sisi dapat menghindari kesalahan dalam meyakini dan mengekspresikan keyakinan agamanya, tetapi juga bisa terjebak pada kesalahan fatal. Kesalahan fatal terjadi ketika sesuatu yang aksiden atau sekunder diyakini sebagai sesuatu yang esensial dari agama, apalagi kemudian disakralkan melebihi sakralitas esensinya.

Jika diperhatikan, rumusan agama Islam yang ditawarkan aliran-aliran dan para pemikir di atas mengalami pergeseran paradigmatis.[237] Pada awalnya, rumusan-rumusan teoritis itu masih memusat pada Tuhan, belakangan mulai fokus pada manusia. Trikotomi rumusan sunni: tauhid, Islam dan Ihsan dengan jelas memusat pada tuhan, begitu juga rumusan dikotomis Maḥmūd Saltūt, karena akidah menjadi dasar bagi

---

[237]Saya memilih istilah pergeseran paradigmatis. Semangatnya diambil istilah revolusi yang digunakan oleh Kuhn. Menurut Kuhn, ilmu pengetahuan dalam waktu tertentu didominasi oleh paradigma tertentu. Pada saat itu, ilmu pengetahuan berjalan normal, suatu periode akumulasi pengetahuan di mana para ilmuwan bekerja dan mengembangkan paradigma yang sedang berpengaruh. Namun, lama kelamaan para ilmuwan tidak bisa mengelak akan terjadinya pertentangan dan penyimpangan dari paradigma lama sehingga terjadinya krisis tidak bisa dihindari. Pada gilirannya paradigma lama mulai dipertanyakan validitasnya. Revolusi pun tidak bisa dihindari. Para pemikir mencari paradigma baru yang dipandang mampu menjawab persoalan yang tidak mampu diatasi paradigma lama. Maka terjadilah suatu perubahan besar dalam dunia keilmuan dalam perode revolusi tersebut. George Ritzer, *Sosiologi Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Alimandan, cet ke-5, (Jakarta: Rajawali Press, 2004), hlm. 5; untuk mengetahui lebih mendalam, lihat Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions: Peran Paradigma Dalam Revolusi Sains*, cet. ke- 4, (Bandung: Rosda, 2002)

syari'ah. Rumusan yang mulai lebih praksis dan memusat pada manusia dilakukan Maḥmud Muḥammad Ṭahā. Ṭahā menjadikan Islam sebagai upaya memanusiakan manusia secara individual. Sebagaimana akan disajikan berikut ini, Rumusan Abdul Karim Soroush mulai bertambah praksis lagi, karena unsur dasar Islam esensial secara jelas membahas mengenai hak asasi manusia yang tertuang dalam *uṣūl al-khamsah.*[238]

Sejalan dengan pergeseran paradigma di atas, untuk saat ini, nalar beragama harus diubah lantaran dunia saat ini berbeda dengan dunia masa lalu, begitu juga nalar manusia sekarang berbeda dengan nalar masa lalu, yakni cara berfikir yang bertumpu pada hak asasi. Perubahan itu terjadi sebagai akibat terjadinya perubahan pada empat hal: sarana, tujuan, konsep dan pandangan dunia.[239] Salah satu unsur penting yang mengalami perubahan pada nalar manusia menurut Soroush adalah pandangannya terhadap manusia sendiri. Jika manusia masa lalu memandang dirinya sebagai makhluk yang harus *qanā'ah* dan sebagai mukallaf, sekarang manusia memandang dirinya sebagai pejuang dan pemilik hak, baik atas dirinya maupun lingkungan di sekitarnya. Jadi, manusia sekarang berfikir dalam kerangka hak asasi atau dalam kerangka serba manusia (memusat pada manusia) sebagaimana disajikan di

---

[238]Pandangan Soroush sudah disinggung di depan. 'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm. 121.

[239]'Abdul Karīm Soroush, *al-Turāth wa al-Ilmāniyah*, hlm. 7-58

atas. Dalam konteks pemikiran Islam, cara berfikir seperti ini disebut paradigma Islam antroposentris.[240]

Paradigma Islam antroposentris mengajukan beberapa prinsip, diantaranya: *pertama,* beragama adalah hak asasi manusia, *kedua,* nabi yang menjadi mandataris Tuhan adalah manusia biasa, *ketiga,* al-Qur'an sebagai sumber asasi agama bersifat *ilāhī-basharī*, dan *keempat,* menggunakan metode yang lahir dari manusia. Jika melihat gagasan inti Soroush dalam memahami agama, sekilas kita bisa mengatakan bahwa Soroush menganut paradigma Islam antroposentris, karena dia menggunakan unsur-unsur tersebut.[241] Sajian berikut merupakan elaborasi unsur-unsur penting pemikiran Soroush, yang dari unsur-unsur itu kita bisa menempatkan Soroush sebagai penganut paradigma Islam antroposentris.

a. Beragama Dalam Kerangka Hak

Setelah mengajukan teori tentang hak sebagaimana disajikan di atas, kini Soroush mengajukan pertanyaan menarik dalam konteks beragama, apakah beragama itu sebagai sebuah "*taklīf*" ataukah sebuah "hak"?[242] Dikatakan menarik, karena pertanyaan itu dilontarkan diluar kebiasaan yang selama ini, pertanyaan selalu diajukan dari dalam

---

[240]Tentang paradigma antroposentris dapat dilihat karya saya yang lain. Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam*, hlm. 211-223; Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi*, hlm. 322-227

[241]'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm. 7

[242]Pertanyaan yang diajukan Abdul Karim Soroush ini juga menjadi pertanyaan penulis. 'Abdul Karīm Soroush, *al-Siyāsah wa al-Tadayyun*, hlm. 206.

kerangka agama. Di sisi lain, pertanyaan ini sejalan dengan cara berfikir yang berkembang saat ini yang gaya berfikirnya mulai berubah. Karena cara berfikir orang sekarang berbeda dengan cara berfikir orang dulu, begitu juga dalam memahami agama. Orang dulu berfikir dalam perspektif "*taklīf*", kini orang berfikir dalam perspektif "hak". Orang dulu berfikir mengenai apa yang diperintahkan agama pada kita, dan apa pula tanggung jawab kita. Sedang orang sekarang berfikir mengenai apa hak kita dari agama, dan apa yang diberikan agama pada kita. Dengan pola pikir seperti yang diajukan Soroush ini bisa dipahami, bagi orang dulu, beragama dipahami sebagai "*taklīf*", sebaliknya bagi orang sekarang, beragama dipahami sebagai "hak".[243] Karena itu, Allah menyebut agama dengan fitrah, dimana manusia dicipta melalui fitrah beragama itu.[244]

Kategori hak seperti apakah beragama itu? Dalam kategori teori hak yang diteorikan Soroush di atas,[245] beragama masuk ke dalam kategori "*al-ḥaq al-lāzim*". Karena dirinya sendiri, seseorang mempunyai hak beragama, juga berhak memilih menggunakan haknya untuk beragama ataukah tidak.

[243] *Ibid*., hlm. 201-211.

[244] Tentang fitrah beragama, lihat Murtaḍā Muṭṭahhari, *al-Fiṭrah* (Beyrūt: Dār Bi'thah, 1990).

[245] Istilah "hak" dan "taklif" merupakan sesuatu yang berada di luar kerangka agama. Keduanya ada sebelum agama ada. Keduanya menempel pada manusia sebagai manusia, bukan karena yang lain. Kalau ternyata agama memberikan kerangka yang sama mengenai dua hal itu, itu tidak berarti keduanya lahir dari agama. Keduanya lahir karena manusia itu sendiri.

Ketika sudah menentukan pilihannya, orang lain tidak boleh ikut campur, selain menghormatinya. Tidak lebih dari itu. Sebab, dalam konteks ini, orang lain diberi "*taklīf al-lāzim*". Andaikata seseorang tidak menghormati hak orang lain dalam menentukan pilihannya dalam beragama, dia tidak hanya melanggar hak orang lain dalam beragama, tetapi juga melanggar "*taklīf al-lāzim*" sendiri dalam posisinya sebagai manusia. Dengan kerangka seperti ini bisa dipahami bahwa manusia secara individual bebas beragama karena beragama adalah hak asasi manusia.

b. Nabi Muhammad itu Manusia Biasa

Allah yang menurunkan agama kepada manusia disebut Khalik dengan berbagai sifat yang melekat pada-Nya, sedang penerima agama berada dalam posisi makhluk-Nya, baik para nabi-Nya maupun manusia pada umumnya. Agama diturunkan untuk memberi petunjuk pada manusia dalam mengarungi bahtera hidup di dunia menuju kehidupan abadi di akhirat kelak. Dalam menurunkan agama-Nya untuk umat manusia, Allah menggunakan utusan, baik berupa Malaikat maupun nabi yang jumlahnya sangat banyak. Jika malaikat sebagai makhluk ruhani tanpa jasad, manusia merupakan makhluk ruhani dan jasadi. Manusia bisa lebih tinggi daripada Malaikat, tetapi juga bisa lebih rendah daripada Malaikat. Tetapi manusia tidak akan pernah berubah menjadi malaikat, termasuk ketika mereka menerima wahyu dari Allah. Karena itu, menurut Soroush, nabi bukanlah sosok makhluk yang

melampaui batas-batas manusia biasa. Nabi adalah manusia biasa yang dipilih untuk diberi wahyu oleh Allah.[246]

Penegasan kemanusiabiasaan Nabi Muhammad[247] ini penting karena di masyarakat Arab kala itu muncul keyakinan bahwa seorang nabi harus melampaui batas-batas manusia biasa. Sebagai seorang nabi, Muhammad harus mempunyai potensi awal yang menunjukkannya berbeda dengan manusia biasa, termasuk dengan para nabi lainnya.[248] Harapan-harapan khayali dan berlebihan yang melampaui batas-batas manusia biasa inilah menurut Darwazah yang juga membuat sebagian masyarakat Arab era kenabian menolak kenabian Muhammad hanya karena nabi agung umat Islam ini berstatus sebagai manusia biasa, sebagaimana dilansir al-Qur'an: *"Dan mereka berkata: "Kami sekali-kali tidak percaya kepadamu hingga kamu memancarkan mata air dan bumi untuk kami. Atau kamu mempunyai sebuah kebun korma dan*

---

[246]Abdul Karim Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm. 8

[247]Pembahasan kemanusiabiasaan nabi Muhammad dielaborasi dari tulisan saya lainnya. Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, hlm. 317-319; lihat juga, Ṣalah Salīm, *Muhammad Nabiyyul Insāniyyah* (Qāhirah: Maktabah Shurūq al-Duwaliyyah, 2008), hlm. 251-256

[248]Bahkan belakangan, ada banyak pujian yang berlebihan di kalangan umat Islam dalam memuji Muhammad sampai melebihi kapasitasnya sebagai manusia biasa seperti, pujian-pujian berlebihan yang mengatakan bahwa alam ini dicipta karena Muhammad, Muhammad sudah ada sebelum Allah menciptakan Adam dan lain sebagainya. Nabi mengalami perubahan status terutama di kalangan sufi. Nabi Muhammad yang awalnya bertugas menyampaikan risalah berubah status menjadi nabi alami (*Muhammad al-Kawniy*) sebagaimana Ali bin Abi Thalib dalam tradisi Syi'ah. Hassān Hanafi, *Ulūm al-Sīrah*, hlm. 602-617.

anggur, lalu kamu alirkan sungai-sungai di celah kebun yang deras alirannya. Atau kamu jatuhkan langit berkeping-keping atas kami, sebagaimana kamu katakan atau kamu datangkan Allah dan malaikat-malaikat berhadapan muka dengan kami. Atau kamu mempunyai sebuah rumah dari emas, atau kamu naik ke langit. Dan kami sekali-kali tidak akan mempercayai kenaikanmu itu hingga kamu turunkan atas kami sebuah kitab yang kami baca." Katakanlah: "Maha Suci Tuhanku, bukankah aku ini hanya seorang manusia yang menjadi rasul?" Dan tidak ada sesuatu yang menghalangi manusia untuk beriman tatkala datang petunjuk kepadanya, kecuali perkataan mereka: "Adakah Allah mengutus seorang manusia menjadi rasul?" (al-Isrā': 90-94); *"Dan mereka berkata: "Mengapa rasul itu memakan makanan dan berjalan di pasar-pasar? Mengapa tidak diturunkan kepadanya seorang malaikat agar malaikat itu memberikan peringatan bersama-sama dengan dia? Atau (mengapa tidak) diturunkan kepadanya perbendaharaan, atau (mengapa tidak) ada kebun baginya, yang dia dapat makan dari (hasil)nya?" Dan orang-orang yang zalim itu berkata: "Kamu sekalian tidak lain hanyalah mengikuti seorang lelaki yang kena sihir."* (al-Furqān: 7-8); *"Maka pemuka-pemuka orang yang kafir di antara kaumnya menjawab: "Orang ini tidak lain hanyalah manusia seperti kamu, yang bermaksud hendak menjadi seorang yang lebih tinggi dari kamu. Dan kalau Allah menghendaki, tentu Dia mengutus beberapa orang Malaikat. Belum pernah kami mendengar (seruan yang seperti) ini pada masa nenek moyang kami yang dahulu."* (al-Mu'minūn: 24).

Harapan-harapan *khayālī* masyarakat Arab terhadap Nabi Muhammad itu tidak lepas dari harapan-harapan khayali umat terdahulu terhadap para nabi mereka misalnya harapan umat terdahulu terhadap Nabi Hud, *"Dan berkatalah pemuka-pemuka yang kafir di antara kaumnya dan yang mendustakan akan menemui hari akhirat (kelak) dan yang telah Kami mewahkan mereka dalam kehidupan di dunia: "(Orang) ini tidak lain hanyalah manusia seperti kamu, dia makan dari apa yang kamu makan, dan meminum dari apa yang kamu minum."* (al-Mu'minūn: 33); dan harapan umat terdahulu terhadap Nabi Musa dan Harun, *"Dan mereka berkata: "Apakah (patut) kita percaya kepada dua orang manusia seperti kita (juga), padahal kaum mereka (Bani Israil) adalah orang-orang yang menghambakan diri kepada kita?"* (al-Mu'minūn: 47). [249]

Penegasan kemanusiabiasaan Nabi Muhammad ini juga penting karena sebenarnya dalam sejarah, tidak ada seorang nabi pun yang keberadaannya melampaui batas-batas manusia biasa sebagaimana disinggung beberapa ayat al-Qur'an: *"Katakanlah:"Jika Allah menghendaki, niscaya aku tidak membacakannya kepadamu dan Allah juga tidak memberitahukannya kepadamu." Sesungguhnya aku telah tinggal bersamamu beberapa lama sebelumnya. Maka apakah kamu tidak memikirkannya?"* (Yūnus:16); *"Muhammad itu tidak lain hanyalah seorang rasul, sungguh telah berlalu*

---

[249]Muḥammad Izzat Darwazah, *Sīrah Rasūl,* Jilid 1, hlm. 17-18; Muḥ ammad Sa'īd al-Ashmawī, *Ma'ālim al-Islām*, cet. ke-2, (Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2004), hlm. 214-215.

sebelumnya beberapa orang rasul. Apakah Jika dia wafat atau dibunuh, lalu kamu berbalik ke belakang (murtad)? Barangsiapa yang berbalik ke belakang, maka ia tidak dapat mendatangkan mudharat kepada Allah sedikit pun, dan Allah akan memberi balasan kepada orang-orang yang bersyukur" (Āli 'Imrān:144); *"Kami tidak mengutus sebelum kamu, melainkan orang laki-laki yang Kami berikan wahyu kepadanya di antara penduduk negeri. Maka tidakkah mereka bepergian di muka bumi lalu melihat bagaimana kesudahan orang-orang sebelum mereka (yang mendustakan rasul) dan sesungguhnya kampung akhirat adalah lebih baik bagi orang-orang yang bertakwa. Maka tidakkah kamu memikirkannya?"* (Yūsuf:109); *"Dan sesungguhnya Kami telah mengutus beberapa Rasul sebelum kamu dan Kami memberikan kepada mereka isteri-isteri dan keturunan. Dan tidak ada hak bagi seorang Rasul mendatangkan sesuatu ayat (mu'jizat) melainkan dengan izin Allah. Bagi tiap-tiap masa ada Kitab (yang tertentu)"* (al-Ra'du: 38); *"Dan Kami tidak mengutus rasul-rasul sebelummu, melainkan mereka sungguh memakan makanan dan berjalan di pasar-pasar. Dan kami jadikan sebagian kamu cobaan bagi sebagian yang lain. Maukah kamu bersabar? Dan adalah Tuhanmu Maha Melihat"* (al-Furqān:20).

Lalu al-Qur'an menegaskan bahwa Nabi Muhammad sama dengan manusia pada umumnya, baik nabi maupun bukan, yakni tidak bisa memberikan mudlarat dan manfaat, *"Katakanlah: "Aku tidak berkuasa menarik kemanfaatan bagi diriku dan tidak (pula) menolak kemudharatan kecuali yang dikehendaki Allah. Dan sekiranya aku mengetahui yang ghaib,*

tentulah aku membuat kebajikan sebanyak-banyaknya dan aku tidak akan ditimpa kemudharatan. Aku tidak lain hanyalah pemberi peringatan, dan pembawa berita gembira bagi orang-orang yang beriman." (al-A'rāf: 188); nabi Muhammad tidak mengetahui sesuatu yang ghaib, *"Katakanlah: Aku tidak mengatakan kepadamu, bahwa perbendaharaan Allah ada padaku, dan tidak (pula) aku mengetahui yang ghaib dan tidak (pula) aku mengatakan kepadamu bahwa aku seorang malaikat. Aku tidak mengikuti kecuali apa yang diwahyukan kepadaku. Katakanlah: "Apakah sama orang yang buta dengan yang melihat?" Maka apakah kamu tidak memikirkan-(nya)?"*(al-An'ām:50); Nabi Muhammad bersifat mungkin untuk melanggar perintah Tuhan sehingga juga mendapat ancaman masuk neraka, *"Sesungguhnya kamu dan apa yang kamu sembah selain Allah adalah umpan Jahannam, kamu pasti masuk ke dalamnya."*(al-Anbiyā':98); dan nabi juga menikah, *"Tidak halal bagimu mengawini perempuan-perempuan sesudah itu dan tidak boleh (pula) mengganti mereka dengan isteri-isteri (yang lain), meskipun kecantikannya menarik hatimu kecuali perempuan-perempuan (hamba sahaya) yang kamu miliki. Dan adalah Allah Maha Mengawasi segala sesuatu."*(al-Aḥzāb:52); *"Hai nabi, mengapa kamu mengharamkan apa yang Allah halalkan bagimu; kamu mencari kesenangan hati isteri-isterimu? Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."* (al-Taḥrīm:1). [250]

---

[250]Ṣalah Salīm, *Muḥammad Nabiyyul Insāniyyah,* hlm. 252

Al-Qur'an juga menunjukkan bagaimana Nabi Muhammad pernah mengalami kebingungan, lalu Allah melapangkan dadanya, *"Bukankah Dia mendapatimu sebagai seorang yatim, lalu Dia melindungimu? Dan Dia mendapatimu sebagai seorang yang bingung, lalu Dia memberikan petunjuk. Dan Dia mendapatimu sebagai seorang yang kekurangan, lalu Dia memberikan kecukupan."*(al-Ḍuhā:6-8); *"Bukankah Kami telah melapangkan untukmu dadamu? Dan Kami telah menghilangkan bebanmu, yang memberatkan punggungmu?"* (al-Inshirāh:1-3); Al-Qur'an juga menginformasikan betapa Nabi Muhammad melakukan kesalahan yang bersifat manusiawi.[251] Misalnya Nabi Muhammad ditegur oleh Tuhan ketika beliau memalingkan diri dengan muka masam dari seseorang bernama Ibnu Ummi Maktum yang kemudian turun surat *abasa*.[252] Menurut riwayat, pada suatu ketika Nabi Muhammad menerima dan berbicara dengan pemuka-pemuka Quraisy yang beliau harapkan agar mereka masuk Islam. Pada saat itu datanglah Ibnu Ummi Maktum, seorang sahabat yang buta yang mengharap agar Nabi Muhammad membacakan kepadanya ayat-ayat Al-Qur'an yang telah diturunkan Allah. Tetapi beliau bermuka masam dan

---

[251]Muḥammad Sa'id Ashmawī, *Haṣād al-'Aqli,* hlm. 57-59;

[252]Surat 'Abasa terdiri atas 42 ayat, termasuk golongan surat-surat Makkiyah, diturunkan sesudah surat An Najm. Dinamai *'Abasa* diambil dari perkataan *'Abasa* yang terdapat pada ayat pertama surat ini; Ṣalah Salīm, *Muḥammad Nabiyyul Insāniyyah* (Qāhirah: Maktabah Shurūq al-Duwaliyyah, 2008), hlm. 251-256; Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *Haṣād al-'Aqli,* hlm. 55-58; Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *Uṣūl al-Sharī'ah*, cet. ke-6, (Qāhirah: Dār al-Thinani li al-Nashr, hlm. 2013), hlm. 188-192.

memalingkan muka dari Ibnu Ummi Maktum yang buta itu, lalu Allah menurunkan surat ini sebagai teguran atas sikap Nabi Muhammad terhadap Ibnu Ummi Maktum itu.

Lalu, siapa Nabi Muhammad?

Dengan menunjukkan data-data historis tentang kemanusiabiasaan para nabi terdahulu, juga beberapa sifat yang ada pada diri Nabi Muhammad, Allah meminta nabi agung umat Islam ini untuk menginformasikan dan menegaskan bahwa dirinya adalah manusia biasa sebagaimana manusia yang lain, dan perbedaannya adalah dia mendapat wahyu dari Allah sebagaimana disinggung dalam al-Qur'an, *"Katakanlah: Sesungguhnya aku ini manusia biasa seperti kamu, yang diwahyukan kepadaku: "Bahwa sesungguhnya Tuhan kamu itu adalah Tuhan yang Esa." Barangsiapa mengharap perjumpaan dengan Tuhannya, maka hendaklah ia mengerjakan amal yang saleh dan janganlah ia mempersekutukan seorang pun dalam beribadat kepada Tuhannya."*(al-Kahfi:110); *"Katakanlah: "Bahwasanya aku hanyalah seorang manusia seperti kamu, diwahyukan kepadaku bahwasanya Tuhan kamu adalah Tuhan yang Maha Esa, maka tetaplah pada jalan yang lurus menuju kepada-Nya dan mohonlah ampun kepadaNya. Dan kecelakaan besarlah bagi orang-orang yang mempersekutukan-Nya."*(Fuṣṣilat:6); dan ayat yang berbunyi, *"Katakanlah: "Aku bukanlah rasul yang pertama di antara rasul-rasul dan aku tidak mengetahui apa yang akan diperbuat terhadapku dan tidak (pula) terhadapmu. Aku tidak lain hanyalah mengikuti*

apa yang diwahyukan kepadaku dan aku tidak lain hanyalah seorang pemberi peringatan yang menjelaskan" (al-Aḥqāf: 9).

c. Al-Qur'an Bersifat *Ilāhī-Basharī*

Sejalan dengan status kemanusiabiasaan Nabi Muhammad, maka al-Qur'an, yang tentu saja berdimensi ilahi karena berasal dari Allah, juga berdimensi *basharī* karena ia mengikuti pengalaman Nabi Muhammad sebagai manusia biasa yang dipilih untuk diberi wahyu-Nya, dan apa yang dialami nabi Muhammad juga selalu bersama manusia lainnya. Bisa dikatakan, al-Qur'an berifat *ilāhī-basharī* sekaligus.[253] Pernyataan bahwa al-Qur'an bersifat *basharī* tidak berarti menegasikan nilai sakralitas-spiritualitas wahyu *ilāhī* itu sendiri. Nilai-nilai sakralitas-spiritual berhubungan dengan pengalaman personal-spiritual Nabi Muhammad, sedang dimensi *basharī*nya berkaitan dengan pengalaman sosial-kemasyarakatannya, karena Nabi Muhammad adalah manusia biasa yang benar-benar hidup di tengah-tengah masyarakat dan wahyu mengikuti gerak langkahnya dalam bergumul dan berinteraksi dengan masyarakat. Terkadang memimpin mereka berperang dan terkadang mengajak mereka untuk menciptakan kemaslahatan dan perdamaian.[254]

Al-Qur'an yang menjadi sumber asasi agama Islam yang dibawa Nabi Muhammad dinilai bersifat *ilāhī-basharī* [255]

---

[253]'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm. 36-37

[254]*Ibid*., hlm. 36

[255]'Abdul Karīm Soroush, "Kalām Allāh…Kalām Muḥammad", dalam Haydu Rahbillah (penyunting dan pemberi pengantar), *al-Waḥyu wa al-Ẓ*

lantaran kehadiran al-Qur'an dari Tuhan juga melibatkan peran aktif[256] Nabi Muhammad sebagai manusia biasa dalam bentuk dialog sehingga Soroush untuk menyebut al-Qur'an juga sebagai "ciptaan Nabi Muhammad dalam bentuk dialog". Bisa dikatakan, wahyu al-Qur'an merupakan bentuk dialog kreatif antara Nabi Muhammad dengan Tuhan. Dialog keduanya terjadi karena Nabi Muhammad sendiri berdimensi *ilāhī*, dan dialog antara keduanya terjadi pada saat dirinya menyatu dengan Tuhan.[257] Namun penting dicatat, tegas Soroush, menyatunya nabi dengan Tuhan tidak lantas merubah Nabi Muhammad menjadi Tuhan. Menyatunya nabi dengan Tuhan tentu saja berada dalam batas-batas kemanusiaan nabi sendiri.[258] Soroush terkadang menyebut Nabi Muhammad adalah "pencipta wahyu ke dalam bentuk lain", karena dia ikut aktif dalam membumikan derajat transedental wahyu ilahi yang melampaui kemampuan pemahaman umat manusia. Agar ia bisa dipahami oleh manusia yang hidup di bumi yang menjadi sasaran pewahyuan, Nabi Muhammad menurunkan

---

āhirah al-Qur'āniyyah, (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2012), hlm. 87

[256]Abdullah Saeed melansir beberapa pendapat tentang peran nabi Muhammad dalam pewahyuan, ada yang berpendapat nabi berperan aktif dan ada yang berpendapat nabi berperan pasif. Detailnya dapat dilihat, Abdullah Saeed, *al-Qur'an abad 21: Tafsir Kontekstual*, terj. Ervan Nurtawab, (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 92-93

[257]Pembahasan lengkap tentang masalah ini dapat dilihat karya saya. Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta: Magnum Pustaka, 2012).

[258]'Abdul Karīm Soroush, "Kalām Allāh…Kalām Muḥammad", hlm. 87

derajat transedental wahyu *ilahi* tadi dengan menggunakan bahasa manusia sebagaimana dilakukan penyair.[259]

Karena itu, tegas Soroush, argumen yang dia ajukan itu hanya bisa dipahami jika kita menggunakan syi'ir, lantaran al-Qur'an merupakan sejenis ilham sebagaimana ilham yang dialami penyair dan kaum Arif billah, akan tetapi ilham yang dialami Nabi Muhammad lebih tinggi kualitasnya daripada yang dialami keduanya. Penyamaan wahyu dengan ilham hanya dapat dipahami dengan menggunakan fenomena syi'ir lantaran peran syi'ir menurut Soroush sama dengan peran wahyu.[260] Jika para penyair mendapat inspirasinya dari dua unsur: internal, yakni dari penyair sendiri; dan eksternal, yakni dari unsur luar, bisa burung, syaitan, perempuan, dan Tuhan; Nabi Muhammad juga menerima wahyu dari dua unsur: internal yakni nabi sendiri yang mempunyai dimensi ilahi, dan eksternal, yakni Tuhan, baik secara langsung maupun melalui perantara.[261]

Jika al-Qur'an sebagai wahyu *ilahi* bersifat *ilāhī-basharī*, apakah itu berarti ada kemungkinan wahyu melakukan kesalahan? Menurut Soroush, beberapa pemikir modern

---

[259]*Ibid.*hlm. 60-61.

[260]*Ibid.,* hlm. 60-61

[261]Di sini Soroush menyoroti perdebatan bahwa proses pewahyuan yang bersifat langsung dan melalui perantara tidak mesti menjadi ukuran keilahian al-Qur'an sebagaimana muncul selama ini. Dalam arti, ketika kita berpendapat bahwa al-Qur'an turun melalui perantara lantas kita memberinya sifat *ilahi*, sebaliknya kita memberinya sifat *basyari* jika ia turun tanpa melalui perantara. 'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm. 217-218

meyakini wahyu bisa saja melakukan "kesalahan" untuk urusan dunia dan manusia. Tetapi, Wahyu *ilahi* tidak mungkin melakukan kesalahan terkait dengan masalah-masalah agama seperti tentang Allah, kehidupan sesudah mati, dan asas-asas ibadah. Akan tetapi, kesalahan yang dimaksud Soroush adalah dalam arti, wahyu ilahi tidak sejalan dengan ilmu pengetahuan modern. Sebab, Nabi Muhammad tidak mempunyai ilmu pengetahuan sebagaimana yang berkembang saat ini, dan bahwa pengetahuannya tentang dunia dan manusia yang dimiliki Nabi Muhammad tidak lebih luas daripada yang dimiliki ilmuan sekarang, karena ilmu yang berkembang saat ini tidak ada pada zaman nabi. Kondisi ini tidak berarti menyebabkan kenabian menjadi negatif. Sebab, Nabi Muhammad bertugas sebagai pendakwah agama, bukan sebagai ilmuan atau sejarawan.[262]

d. Al-Qur'an Hadir Untuk Kepentingan Manusia

Agama berasal dari Tuhan dan diperuntukkan bagi manusia.[263] Fungsi agama bagi manusia adalah memberi petunjuk (*hudan li al-nās*),[264] sedang pesan petunjuk yang ada di dalamnya tergantung pada harapan manusia terhadap

---

[262]'Abdul Karīm Soroush, "Kalām Allāh…Kalām Muḥammad", hlm. 62

[263]Jalaludin Rahmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlak al-Qur'an Menyikapi Perbedaan*, cet. ke-2 (Jakarta: Serambi, Gema Ilmu dan Hikmah Islam, 2006), hlm. 118-138.

[264]Muḥammad 'Abduh, *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm, al-Mashhūr bi Tafsīr al-Manār*, Juz. 1, cet. ke-2 (Lubnān-Beyrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), hlm. 56-59; Ḥasan 'Abbās, *al-Mufassirūn wa Madārisuhum wa Manāhijuhum* (Aman-Urdun: Dār al-Nafā'is, 2007), hlm. 36-37.

agama itu sendiri. Harapan manusia terhadap agama tergantung pada problem kehidupan yang mereka hadapi yang kemudian mendorongnya mencari solusi alternatif dari agama. Karena problem kehidupan yang dihadapi manusia berbeda-beda, dan mengalami perubahan sesuai konteks ruang dan waktu, demikian juga fungsi dan penggunaan agama bergantung pada kondisi manusia berikut persoalan yang mereka hadapi sesuai ruang dan waktu.[265]

Sejalan dengan itu, agama menurut Soroush, harus mempunyai dimensi *basharī* terlebih dulu, baru agama meminta manusia untuk beragama, karena agama memang hadir untuk kepentingan manusia.[266] Nasr Hamid Abu Zaid menyebut al-Qur'an sebagai sumber asasi agama bersifat manusiawi.[267] Fazlur Rahman menyebut al-Qur'an sebagai sebuah dokumen untuk umat manusia. Kendati al-Qur'an membahas tentang Tuhan yang jumlahnya kira-kira mencapai 2500 kata di dalamnya, al-Qur'an bukan risalah mengenai Tuhan dan sifat-sifatnya. Al-Qur'an dimaksudkan untuk memberi petunjuk

[265]Ḥassan Ḥanafi, *al-Dīn wa al-Thawrah fi Miṣra: 1952-1981, V-al-Yamīn wa al-Yasārī fi al-Fikri al-Dīnī* (Qāhirah: Maktabah Maḍbūli, 1989), hlm. 103.

[266]'Abdul Karīm Soroush, *Arḥābu min al-Ideologiyah*, hlm. 307; 'Abdul Karīm Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ fi al-Syarī'ah*, hlm. 106; 'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah,* hlm. 15-51.

[267]Muḥammad Musṭafawī, *Asāsiyyāt al-Minhaj wa al-Khiṭāb fi Darsi al-Qur'ān wa Tafsīrihi*, (Lubnān-Beyrūt: Markaz al-Haḍārah Litanmiyah al-Fikr al-Islāmī, 2009), hlm. 260-262.

bagi manusia,[268] dengan cara membahas manusia dalam kedudukannya sebagai individu dan anggota masyarakat.[269] Selain dari sisi ontologis, dimensi basyari al-Qur'an juga bisa dilihat dari sisi *maqāṣid*nya yang menurut Imam Shatibi[270] mengacu pada hak asasi manusia yang dia sebut dengan *uṣūl khamsah*. Menurut Shatibi, agama hadir untuk memelihara lima unsur asasi manusia yakni pemeliharaan terhadap hak beragama, kebebasan berfikir, hak hidup, hak mendapat keturunan dan mendapatkan harta.[271] Soroush bahkan

---

[268]Abduh mencatat empaat petunjuk, yakni petunjuk yang berbentuk: *hidāyah al-ṭābi'i* dan *ilhām al-fiṭri* yang dimiliki anak kecil sejak kelahirannya, *hidāyah al-ḥissi* (petunjuk indrawi), sebagai pelengkap bagi yang pertama, *hidāyah al-'aqli* (petunjuk akal), dan *hidāyah al-dīn* (petunjuk agama). Muḥammad 'Abduh, *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm,* hlm. 56-59; Ḥasan 'Abbas, *al-Mufassirūn wa Madārisuhum wa Manāhijuhum,* hlm. 36-37.

[269]Fazlur Rahman, *Tema-tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas mahyudin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1980), hlm. 1; Jalaludin Rahmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlak al-Qur'an Menyikapi Perbedaan*, cet. ke-2 (Jakarta: Serambi, Gema Ilmu dan Hikmah Islam, 2006), hlm. 118-138; Al-Qur'an juga berbicara tentang manusia dengan menyebutkan beberapa istilah kunci, yakni *bashar, Insān* dan *al-nās*, *unās*, *anāsiy, insiy*, dan *ins.* Jalaludin Rahmat, *Islam dan Pluralisme,* hlm. 119-120.

[270]Imām Shātibī, *Al-Muwāfaqāt*, jilid II, pentahkik, Ibrahim Romaḍ on (Lubnān-Beyrūt: Dār al-Ma'rifah, 1997); pembahasan terperinci dapat dilihat, 'Abdul Madjid al-Najjar, *Maqāṣid al-Sharī'ah bi'Ab'ad al-Jadīdah*, cet.2, (Beyrūt:Dār al-Ghar al-Islāmī, 2008); Jasr Audah, *Maqāṣid al-Sharī'ah: Dalīl li al-Mubtadi'*, (London:al-Ma'had al-Alamī li al-Fikr al-Islāmī, 2011); dan Muḥammad Shahrūr, *Tajfif Manābi' al-Irhāb*, (Lubnān-Beyrūt: Mu'assasah al-Dirāsāt al-Fikriyah al-Muāṣirah, 2008), hlm. 276-301

[271]Imam Qarafi menambahkan satu unsur lagi, yakni kehormatan. Yusuf Qorḍawi, *Membumikan Syari'at Islam,* terj. Muhammad Zakki dan

menyebut *maqāṣid sharī'ah* sebagai bagian esensial dari agama, unsur ajaran yang harus ada dan tidak boleh berubah. Ketiadaan dan perubahan unsur-unsur *maqāṣid sharī'ah* membuat Islam tidak bisa menjadi agama.[272]

e. Pembacaan Manusiawi Terhadap Al-Qur'an

Oleh karena al-Qur'an sebagai sumber asasi agama bersifat *ilāhī-basharī* dan ia hadir untuk kepentingan manusia dan kemanusiaan, maka pendekatan yang bisa digunakan untuk memahami al-Qur'an sejatinya juga yang lahir dari al-Qur'an sebagai representasi dimensi *ilāhī* dan yang lahir dari manusia sebagai representasi dimansi *basharī*nya. Secara linguistik, tafsir dan takwil disinggung di dalam al-Qur'an sehingga ia bersifat *ilāhī*. Akan tetapi, karena yang merumuskan langkah-langkah teoritis kedua istilah itu adalah manusia, sehingga muncul bentuk tafsir dan takwil yang berbeda-beda, maka keduanya bisa disebut bersifat *ilāhī-basharī* sekaligus.

Akan tetapi, di tangan para mufassir dan teolog, kedua istilah itu disebut bersifat *ilāhī* saja sehingga kedua teori itu menjadi sakral. Bahkan, karena pertarungan metodologis yang menteologis, keduanya mengalami nasib berbeda. Yang bersifat *ilāhī* dan sakral hanyalah tafsir, sedang takwil yang sebenarnya lebih popular[273] di dalam al-Qur'an dinilainya

---

Yasir Tajid, (Bandung: Mizan, 1997).

[272]Lihat, catatan kaki (1) dalam 'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm.119

[273]Kata takwil terungkap sebanyak tujuh belas kali, sedang kata tafsir tidak lebih dari satu kali, sehingga popularitas takwil dalam bahasa Arab

tidak bersifat *ilāhī* dan profan, bahkan para pengguna takwil dituduh melenceng dari agama. Di sisi lain, setelah melalui pertarungan dan seleksi sejarah, tafsir mendapat dukungan besar dan dominan dalam sejarah pemikiran Islam. Sebaliknya, takwil menjadi tersingkir dan orang-orang yang menggunakan takwil dipandang sebagai orang yang di dalam hatinya terdapat kesesatan yang bertujuan hanya untuk membuat fitnah dalam Islam. [274]

Seiring dengan pergeseran paradigm nalar keislaman, dari paradigma Islam teosentris ke paradigma Islam antroposentris, begitu juga sejatinya tafsir mengalami pergeseran. Dari tafsir yang digunakan paradigma Islam teosentris yakni tafsir

---

pada masa turunnya al-Qur'an sepuluh kali lipat lebih besar daripada penggunaan tafsir. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Khiṭāb wa al-Ta'wīl*, (Beyrūt: Markaz al-Thaqafi al-'Arabī, 2000). hlm. 175; dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣ*, (Lubnān-Beyrūt: al-Markaz Thaqafi al-Gharbī, 2000), hlm. 226-227; Dari sekian jumlah itu, kata takwil digunakan untuk konteks bermacam-macam. Ada yang terkait dengan pembacaan terhadap peristiwa mimpi, seperti yang dilakukan Yusuf; pembacaan terhadap peristiwa yang akan terjadi, seperti yang dilakukan oleh Hidir. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Nas,* hlm. 226-227; dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 201; dan ada pula pembacaan terhadap bahasa (teks) yang memuat makna ambigu terutama yang terkait dengan ayat-ayat *mutasyabbih* dalam al-Qur'an. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Menalar Firman Tuhan*: *Wacana Majas dalam al-Qur'an Menurut Muktazilah*, terj. Hamka Hasan, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 267; Dari sekian bentuk penakwilan itu, yang popular di kalangan generasi pasca nabi agung umat Islam adalah takwil bentuk ketiga. Mungkin saja ini terkait erat dengan peradaban Arab, sebagai peradaban teks. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣ,* hlm. 9

[274]Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Khiṭāb wa al-Ta'wīl*, hlm. 176

(pembacaan) ilahiyah, baik yang digunakan oleh penganut nalar *taklīfi -wujūdī* maupun yang digunakan oleh penganut nalar *taklīfi-mi'yārī*, ke tafsir yang digunakan paradigma Islam antroposentris. Model tafsir terhadap agama (al-Qur'an) yang digunakan oleh paradigma tafsir antroposentris sejatinya adalah yang lahir dari manusia, sehingga hasil tafsirannya bersifat manusiawi, seperti hermeneutika. Penggunaan tafsir seperti ini, meminjam istilah Shibistari, disebut tafsir (pembacaan) manusiawi terhadap agama (*qirā'ah bashariyyah li al-dīn*).[275] Memang, penggunaan pembacaan manusiawi semacam hermeneutika ke dalam studi agama, khususnya Islam, melahirkan perdebatan. Jika takwil yang mendapat dukungan al-Qur'an saja bisa tersingkir oleh teologisasi tafsir yang menjadi metode penganut paradigma Islam teosentris,[276] apalagi hermeneutika sebagai salah satu bagian dari ilmu pengetahuan yang lahir dari manusia yang menjadi model nalar tafsir penganut paradigma Islam antroposentris.

Apa itu tafsir atau pembacaan manusiawi?

Istilah pembacaan manusiawi diperkenalkan oleh Shibistari dengan karyanya yang berjudul, *qirā'ah bashariyyah li al-dīn*. Shibistari memulai argumentasinya dari prinsip bahwa memahami agama bisa melalui dua jalur: dari Tuhan

---

[275]Shekh Muḥammad Mujtahid al-Shibistari, *Qirā'ah Bashariyyah li al-Dīn*, terj. Aḥmad al-Qabbanjī (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabi, 2009), hlm. 11.

[276]Pergumulan dan penyingkiran teori takwil dalam jagad penafsiran al-Qur'an dapat dilihat karya saya. Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an*, hlm. 146-158

menuju manusia; dan dari manusia menuju Tuhan. Yang pertama bermakna, Allah menghendaki manusia agar beragama, sembari menjelaskan rambu-rambu ajaran agama, hukum-hukumnya dan tujuannya dalam beragama. Yang kedua bermakna, manusia sendiri yang mengharuskan dirinya untuk beragama dengan tujuan untuk membangun jati dirinya menjadi manusia yang lebih baik dan bergerak menuju Allah. Gerak dan langkahnya menuju Allah itu menjadi tujuan asasi dari agama,[277] karena agama berhubungan dengan kepentingan manusia bukan dengan kepentingan Allah. Manusialah yang membutuhkan agama, bukan Allah. Beragama adalah hak asasi manusia, dan Allah memberi haknya itu kepada manusia dengan menurunkan agama-agama kepada nabi yang berbeda-beda. Karena itu, agama tidak boleh bertentangan dengan dimensi-dimensi yang dimiliki manusia seperti dimensi berfilsafat, ilmu pengetahuan, nilai-nilai akhlak, dan hak asasi manusia. Mungkinkah manusia memahami agama jika agama itu mengabaikan atau bertentangan dengan hak asasi dan dimensi-dimensi manusia itu? Jadi, yang dimaksud pembacaan manusiawi terhadap agama adalah pemahaman manusia terhadap agama sesuai dengan tuntutan dimensi-dimensi manusia dan kemanusiaannya, baik ilmu pengetahuan yang dimilikinya maupun hak asasi manusianya.[278]

Sementara itu, jika melihat pemikiran Soroush tentang adanya hubungan positif antara agama dengan ilmu-ilmu

[277]Shekh Muḥammad Mujtahid al-Shibistari, *Qirā'ah Bashariyyah li al-Dīn*, hlm. 11-12.

[278]*Ibid,* hlm. 120

pengetahuan manusia[279] yang merupakan bagian dari dimensi yang dimiliki manusia, bisa dikatakan bahwa agama boleh dibaca dengan menggunakan ilmu-ilmu pengetahuan manusia, baik ilmu pengetahuan keagamaan seperti tafsir dan takwil, ilmu pengetahuan kealaman maupun ilmu pengetahuan filsafat terutama yang berkembang pada masa tertentu para intelektual yang mengkaji agama itu muncul.[280] Sejalan dengan teori itu, pernyataan Soroush bahwa dia membaca agama dengan menggunakan perspektif manusia, historis dan membumi, bukan perspektif metafisika, a-historis dan melangit,[281] bisa disebut sebagai pembacaan manusiawi terhadap agama atau al-Qur'an sebagai sumber asasi agama. Karena itu, Soroush menyebut hasil pembacaannya terhadap agama dengan istilah humanisasi dan historisasi agama karena ia merupakan hasil pengalaman nabi dalam bertemu dengan Yang Sakral,[282] sedang pengetahuan keagamaan dia sebut humanisasi dan historisasi pengetahuan keagamaan

---

[279]Lihat bab III

[280]Adanya catatan ilmu pengetahuan yang berkembang pada masanya penting karena manusia pada setiap zaman menurut Soroush menciptakan ukuran-ukuran penilaian keilmuannya sendiri, dan ukuran ini menggunakan metode ilmiah. Abdul Karim Soroush, *Arhabu min al-Ideologiyah,* hlm. 126; Ukuran keilmuan itu bisa digunakan untuk mengetahui sesuatu termasuk mengetahui agama, karena tidak mudah seseorang memahami agama kecuali memanfaatkan peran ilmu pengetahuan manusia yang berkembang pada masanya. Shekh Muḥ ammad Mujtahid al-Shibistari, *Hermeneutiqo al-Qur'ān wa al-Sunnah*, (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2013), hlm. 39-47.

[281]'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm. 7

[282]Lihat bab IV

karena ia merupakan hasil pembacaan atau tafsir manusia terhadap agama.[283]

Sejalan dengan paparan di atas bisa dipahami bahwa ketiga teori penafsiran teks: tafsir, takwil, dan hermeneutika sejatinya disatupadukan bukan malah dipertentangkan. Perpaduan ketiganya akan dapat mengungkap sebagian pesan al-Qur'an yang selama ini "belum terpikirkan" baik oleh tafsir maupun takwil. Kendati tidak mampu menemukan pesan hakiki yang memang hanya milik Tuhan dan Nabi Muhammad, paling tidak, perpaduan ketiganya bisa menemukan pesan komprehensif yang masih dalam lingkup medan semantik al-Qur'an. Pesan yang ditemukan tafsir bersifat "semi obyektif", pesan yang ditemukan takwil bersifat "mistis", dan pesan yang ditemukan hermeneutika bersifat "praksis". Pesan "semi obyektif" sebagai pengikat terhadap "pesan hakiki" dari al-Qur'an, pesan "mistis" sebagai pengikat agar manusia tidak terlalu jauh dari "pemilik pesan", dan pesan "praksis" sebagai "pelaksana pesan" di bumi yang kian berubah tanpa kendali ini. Pesan "semi obyektif" dan pesan "semitis" sudah banyak beredar di kalangan umat Islam, melalui tafsir dan tasawuf. Tetapi, pesan "praksis" masih dalam proses penggalian dan perumusan bentuk. Di sinilah nilai pentingnya penggunaan pembacaan manusiawi semacam hermeneutika dalam menggali pesan Tuhan dalam al-Qur'an,

[283]Lihat Abdul Karim Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ fī al-Syarī'ah*, terj. ke bahasa Arab: Aḥmad al-Qabbanjī, (Lubnān-Beyrūt: Dār al-Jadīd, 2002)

tentu saja disertai seleksi kritis terhadap hermeneutika yang hendak digunakan.[284]

Karena tafsir dan takwil sudah biasa dipahami para pegiat studi al-Qur'an, maka hanya teori hermeneutika yang hendak dilansir di sini sebagai salah satu teori pembacaan manusiawi. Istilah hermeneutika[285] merupakan turunan dari kata kerja Yunani, *hermeneuin* yang berhubungan dengan kata benda *hermenes* dan terkait dengan dewa dalam mitologi Yunani kuno bernama "Hermes". Hermes merupakan utusan para dewa untuk membawa pesan Ilahi yang memakai bahasa "langit" kepada manusia yang menggunakan bahasa "dunia".[286] Sebagai turunan dari simbol dewa, hermeneutika berarti suatu ilmu yang mencoba menggambarkan bagaimana sebuah kata atau suatu kejadian pada waktu dan budaya yang lalu dapat dimengerti dan menjadi bermakna secara eksistensial dalam situasi sekarang. Dengan kata lain, hermeneutika merupakan teori pengoperasian pemahaman dalam hubungannya

---

[284]Mengenai hakikat hermeneutika, argumen keabsahan serta contoh penggunaannya dalam memahami al-Qur'an dapat dilihat karya saya yang lain. Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an*: *Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009); Aksin wijaya, *Menggugat Otentisitas Whayu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004).

[285]Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 126; Nazaruddin Umar, "Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir" dalam jurnal *Studi Qur'an*, PSQ, Jakarta, vol. 1, no. 1, Januari 2006, hlm. 42.

[286]Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Nortwestern University Press, 1996), hlm. 13-14.

dengan interpretasi terhadap sebuah teks. Karena obyek kajian utamanya adalah pemahaman makna pesan yang terkandung dalam teks dengan variabelnya, maka tugas utama hermeneutika adalah mencari dinamika internal yang mengatur struktur kerja suatu teks untuk memproyeksikan diri ke luar dan memungkinkan makna itu muncul.[287]

Dengan demikian ada tiga unsur utama dalam hermeneutika: penggagas, teks dan pembaca. Penggagas di sini adalah komunikator atau subyek yang mengujarkan apa yang ada di dalam benaknya dan hendak disampaikan kepada audiens melalui bahasa; Teks adalah bahasa yang menjadi alat pengujaran yang menjadi tanda bagi maksud ujaran tersebut; sedang pembaca adalah komunikan atau audiens baik yang menjadi sasaran pengujaran komunikator. Gerak sirkuler ketiga unsur ini menjadi titik tumpu hermeneutika. Bentuk hubungan penggagas dengan teks sangat menentukan hubungan pembaca dengan penggagas atau teks. Itu terutama dalam konteks pembacaan, apakah pembacaan terhadap teks

---

[287]Menurut Howard, awalnya Hermenutika merujuk pada teori dan praktik penafsiran. Ia adalah sebuah kemahiran yang diperoleh seseorang dengan belajar bagaimana menggunakan instrumen sejarah, filologi, manuskriptologi, dan sebagainya. Kemahiran ini secara tipikal dikembangkan untuk memahami teks-teks yang tidak lepas dari persoalan karena pengaruh waktu, karena perbedaan-perbedaan kultural atau karena kebetulan-kebetulan sejarah". Howard, Roy. J., *Hermeneutika*, *Wacana Analitik, Psikososial dan Ontologis,* terj. Kusmana dan M.S. Nasrullah (Bandung: Yayasan Nuansa Cendikia, 2000), hlm. 14; Kailan, *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya* (Yogyakarta: Paradigma, 1998), hlm. 201; Sayyed Hossen Nasr, *Pengetahuan dan Kesucian* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 81.

bertujuan menemukan maksud penggagas, maksud teks atau maksud pembaca? Perbedaan penekanan pencarian makna pada ketiga unsur hermeneutika: penggagas, teks dan pembaca, menjadi titik beda masing-masing hermeneutika. Titik beda itu dapat dikelompokkan menjadi tiga kategori hermeneutika: teoritis, filosofis, dan kritis. [288]

Pertama, hermeneutika teoritis. Bentuk hermeneutika seperti ini menitikberatkan kajiannya pada problem "pemahaman", yakni bagaimana memahami dengan benar.[289] Sedang makna yang menjadi tujuan pencarian dalam hermeneutika ini adalah makna yang dikehendaki penggagas teks. Oleh karena tujuannya memahami secara obyektif maksud penggagas, maka hermeneutika model ini dianggap juga sebagai hermeneutika romantis yang bertujuan untuk "merekonstruksi makna".

Kedua, hermeneutika filosofis. Problem utama hermeneutika ini bukanlah bagaimana memahami teks dengan benar dan obyektif sebagaimana hermeneutika teoritis. Problem utamanya adalah bagaimana "tindakan memahami" itu sendiri. Gadamer berbicara tentang watak interpretasi, bukan teori interpretasi. Karena itu, dengan mengambil

---

[288]Joseph Bleicher, *Contemporery Hermeneutis: Hermeneutics as Method, Philosofhy and Critique* (London: Raoutletge & Kegan Paul, 1980).

[289]Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Al-Qur'an, Hermeneutika, dan Kekuasaan,* terj. Dede Iswadi, Jajang A. Rohmana dan Ali Mursyid (Bandung: RQiS, 2003), hlm. 42-46; lebih detail, lihat Paul Ricoeur, *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa,* terj. Musnur Hery (Yogyakarta: IRCISOD, 2002).

konsep fenomenologi Heidegger tentang *Dasein* (ke-Ada-annya di dunia), Gadamer menganggap hermeneutikanya sebagai risalah ontologi, bukan metodologi.[290]

Gadamer merumuskan hermeneutika filosofisnya dengan bertolak pada empat kunci heremeneutis:[291] *Pertama*, kesadaran terhadap "situasi hermeneutik". Pembaca perlu menyadari bahwa situasi ini membatasi kemampuan melihat seseorang dalam membaca teks. *Kedua,* situasi hermeneutika ini kemudian membentuk "pra-pemahaman" pada diri pembaca yang tentu mempengaruhi pembaca dalam mendialogkkan teks dengan konteks. Kendati ini merupakan syarat dalam membaca teks, menurut Gadamer, pembaca harus selalu merevisinya agar pembacaannya terhindar dari kesalahan. *Ketiga,* setelah itu pembaca harus menggabungkan antara dua horizon, horizon pembaca dan horizon teks. Keduanya harus dikomonikasikan agar ketegangan antara dua horizon yang mungkin berbeda bisa diatasi. Pembaca harus terbuka pada horizon teks dan membiarkan teks memasuki horizon pembaca. Sebab, teks dengan horizonnya pasti mempunyai sesuatu yang akan dikatakan pada pembaca.

---

[290]Richard King, *Agama, Orientalisme dan Poskolonialisme: Sebuah Kajian Tentang Perselingkuhan Antara Rasionalitas dan Mistis*, terj. Agung Prihantoro (Yogyakarta: Qalam, 2001), hlm. 138.

[291]Sahiron Syamsuddin, "Integrasi Hermeneutika Hans George Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan al-Qur'an pada Masa Kontemporer", Makalah dalam *Annual Conference Kajian Islam* oleh Dipertais Depag RI di (Bandung tgl. 26-30 Nopember 2006); Nur Kholis Setiawan, *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian Al-Qur'an* (Yogyakarta: Elsaq, 2008), hlm. 67-73.

Interaksi antara dua horizon inilah yang oleh Gadamer disebut ”lingkaran hermeneutik”. *Keempat*, menerapkan ”makna yang berarti” dari teks, bukan makna obyektif teks. Makna itu mempunyai nilai bagi kehidupan pembaca, bukan bagi kehidupan penggagas.

Ketiga, hermeneutika kritis. Hermeneutika ini bertujuan untuk mengungkap kepentingan[292] di balik teks, dengan tokohnya Habermas. Kendati memberikan penilaian positif atas gagasan Gadamer yang mempertahankan dimensi sejarah hidup pembaca, Habermas sebagai penggagas hermeneutika kritis menempatkan sesuatu yang berada di luar teks sebagai problem hermeneutiknya yang oleh dua model hermeneutika sebelumnya justru diabaikan.[293] Sesuatu dimaksud adalah dimensi ideologis penafsir dan teks, sehingga dia mengandaikan teks bukan sebagai medium pemahaman sebagaimana dipahami dua model hermeneutika sebelumnya, melainkan sebagai medium dominasi dan kekuasaan. Di dalam teks tersimpan kepentingan pengguna teks. Karena itu, selain horizon penafsir, teks harus ditempatkan dalam ranah yang harus dicurigai.

---

[292]Menurut Paul Ricoeur, ada tiga bentuk kepentingan yang ditelusuri Habermas, *pertama*, kepentingan teknis atau kepentingan instrumental yang menguasai ilmu pengetahuan empiris-analitis; *kedua*, teknis dan praksis, yakni ranah komunikasi intersubyektif yang menjadi wilayah ilmu pengetahuan historis-hermeneutis; *ketiga*, kepentingan emansipasi, yang menjadi wilayah garapan ilmu sosial kritis, Paul Ricoeur, *Hemeneutika Ilmu Sosial*, hlm. 108-111.

[293]Joseph Bleicher, *Contemporery Hermeneutis*, hlm. 3.

Bagaimana model pembacaan atau tafsir manusiawi Abdul Karim Soroush terhadap al-Qur'an? Jawaban atas pertanyaan ini akan disajikan ada bab selanjutnya.

BAB VI

NALAR TAFSIR PARADIGMA ISLAM ANTROPOSENTRIS ABDUL KARIM SOROUSH

Pergeseran paradigma pengetahuan keagamaan, yakni dari paradigma Islam teosentris ke paradigma Islam antroposentris,[294] tentu saja berpengaruh terhadap nalar

[294]Lihat bab V; memang ada tiga kategori model paradigma Islam, tetapi sesuai teori yang digunakan, yakni teori hak dan taklif yang diajukan Soroush, saya hanya melansir dua paradigma di atas. Di antara ketiga paradigma Islam itu adalah, *pertama*, paradigma Islam Teosentris, lihat Faisal Ismail, *Republik Bhineka Tunggal Ika: Mengurai Isu-isu Konflik, Multikulturalisme, Agama dan Sosial Budaya*. (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012), hlm. 335-336; Faisal Ismail, *Rekam Jejak Kebangsaan dan Kemanusiaan. (*Yogyakarta: Adiwacana, 2011), hlm. 181-184; Faisal Ismail, *Masa Depan Pendidikan Islam di Tengah Kompleksitas Tantangan Modernitas,* (Jakarta: Bakti Aksara Persada, 2003), hlm. 38; *kedua,* paradigma Islam Teoantroposentris, lihat, Kuntowijoyo,

tafsir sebagai salah satu perangkat teknis yang digunakan dalam paradigma pengetahuan keagamaan. Dengan kata lain, nalar tafsir pasti berubah sejalan dengan perubahan paradigma pengetahuan keagamaan, yakni dari tafsir yang digunakan oleh paradigma Islam teosentris ke tafsir yang digunakan oleh paradigma Islam antroposentris. Bagaimana bentuk pergeseran itu?

A. Pergeseran Nalar Tafsir

Paradigma Islam *teosentris,* baik yang menggunakan nalar *mi'yārī* maupun yang menggunakan nalar *wujūdī*, yang menguasai paradigma pemikiran Islam dalam waktu yang begitu panjang menjadikan al-Qur'an sebagai kitab suci yang memusat pada Tuhan, yakni berbicara mengenai Tuhan dan demi membela Tuhan. Transendensi Tuhan menjadi kata yang sangat popular kala itu, dan manusia diminta mengabdi

---

Islam Sebagai Ilmu (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006); selanjutnhya, lihat tulisan saya tentang pemikiran Kuntowijoyo ini. Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, (Yogyakarta:2014), hlm. 262-277; istilah teoantroposentrisme juga digunakan Amin Abdullah yang diakuinya melanjutkan pemikiran Kuntowijoyo. Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi*, hlm. 277-297; *ketiga*, paradigma Islam antroposentris yang menjadi tawaran saya. Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi*, hlm.322-337. Di dalam karya yang lain, saya membedakannya menjadi Islam teosentris-eskatologis dan Islam antroposentris-transformatif. Secara substansi, pembedaan ini tidak saling bertentangan, melainkan saling mendukung. Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang tak Kunjung Usai di Nusantara.* (Nadi Pustaka dan Kementerian Agama, 2014), hlm. 211-223

sepenuhnya kepada Tuhan. Tafsirpun yang disebut pembacaan *ilahi* mereka gunakan untuk menjustifikasi pemikiran dan alirannya. Muktazilah menafsiri al-Qur'an untuk mendukung alirannya, begitu juga *Ahlussunah wa al-Jama'ah* dan Shi'ah, dua aliran besar yang masih bertahan sampai sekarang.

Seiring perkembangan zaman, nalar tafsir paradigma Islam teosentris itu dinilai oleh para penganut paradigma Islam *antroposentris* tidak lagi memadai untuk menjawab pelbagai persoalan kontemporer. Sebab, kini, kita tidak lagi bergelut dengan persoalan ketuhanan, sebagaimana yang dihadapi para mufassir klasik, kita juga tidak lagi bergelut dengan persoalan posisi akal di hadapan al-Qur'an, sebagaimana diajukan para pemikir modern. Kini kita berhadapan dengan persoalan-persoalan nyata kemanusiaan, seperti hak asasi manusia, kemiskinan, keadilan, kesetaraan, kebebasan, dan lain sebagainya yang memusat pada manusia dan kepentingan manusia. Atas dasar itu, para penganut paradigma Islam *antroposentris* mencari format baru tafsir al-Qur'an yang dinilai mampu mengatasi persoalan manusia dan kemanusiaan, karena menurut mereka al-Qur'an adalah kitab suci dari Tuhan untuk membela kepentingan manusia.[295] Maka yang dibutuhkan adalah tafsir yang bercorak antroposentris. Sebagai penganut paradigma keislaman antroposentris, bagaimana nalar tafsir yang digunakan oleh Abdul Karim Soroush?

---

[295]Jalaluddin Rahmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlak Qur'an Menyikapi Perbedaan*, cet. ke-2, (Jakarta: Serambi, 2006), hlm. 118-139.

B. Nalar Tafsir Pluralis Abdul Karim Soroush

Yang akan disajikan di sini adalah prinsip-prinsip tafsir yang diajukan oleh Abdul Karim Soroush yang disebutnya tafsir pluralis terhadap agama.[296] Istilah pluralisme[297] yang dimaksud Soroush adalah pengakuan secara resmi terhadap keragaman dan variasi dalam kebudayaan, agama-agama, bahasa-bahasa dan pengalaman kemanusiaan. Pluralisme atau keragaman, dalam bentuknya yang ada sekarang, dianggap sebagai produk peradaban baru, dan dibahas dalam dua wilayah utama: *pertama*, dalam bidang agama-agama dan kebudayaan-kebudayaan; *kedua*, dalam wilayah sosial kemasyarakatan. Jadi, ada pluralisme agama dan kebudayaan, juga ada pluralisme sosial masyarakat, dan keduanya mempunyai hubungan yang kuat. Seseorang yang mengakui keragaman pada level agama dan kebudayaan tidak mungkin dia mengingkari wacana keragaman pada level sosial kemasyarakatan. [298]

Pluralisme budaya biasanya diiringi pluralisme sosial, dan pluralisme sosial diiringi pluralisme agama, dan pluralisme

[296]'Abdul Karīm Soroush, *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīmah*, hlm. 16-17.

[297]Istilah pluralisme lahir dari peradaban Barat, akan tetapi istilah itu dimaknai berbeda oleh para intelektual, baik intelektual yang pernah mengenyam pendidikan Barat ataupun yang tidak pernah. Perbedaan pemahaman terhadap istilah pluralisme dapat dilihat karya saya yang lain. Aksin Wijaya: *Visi Pluralis-Humanis Islam Faisal Ismail* (Yogyakarta:Dialektika, 2016).

[298]'Abdul Karīm Soroush, *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīmah*, hlm. 15

agama diiringi pluralisme epistemologis.[299] Menurut Soroush, wacana epistemologi adalah wacana pluralis, karena ia membuka peluang bagi kita untuk menawarkan ragam tafsir dan tafsir yang berbeda-beda.[300] Karena itu, pluralisme epistemologi juga diiringi epistemologi pluralisme. Jika

---

[299]Meminjam istilah yang digunakan John Hick. seorang pemikir pluralis Kristen yang banyak menginspirasi pemikir pluralis dunia, termasuk Soroush sendiri. Amir 'Abdu Zaid, "Falsafah al-Din fi Fikri 'Abdul Karim Soroush", dalam 'Ali 'Abud al-Muhdawi, *Falsafah al-Dīn: Maqūl al-Muqaddas bayna al-Ideologiyah wa al-Teologiyya wa Suāl al-Ta'addudiyah,* (Ribād: Dār al-Amān, 2012), hlm. 437-440; John Hick, seorang pemikir pluralis Kristen yang banyak menginspirasi pemikir pluralis dunia, membagi pluralisme agama (religious) menjadi beberapa kategori: *Pertama*, Pluralisme religius normatif, yakni suatu doktrin bahwa secara moral, umat Kristen wajib menghargai pemeluk agama lain. *Kedua,* pluralisme religius soteriologis, yakni doktrin bahwa umat non-Kristen bisa memperoleh keselamatan Kristiani. *Ketiga,* pluralisme religius epistemologis, yakni doktrin bahwa pengalaman religiuslah yang membuat keyakinan beragama menjadi rasional, sehingga menurut Hick adalah hal yang rasional bagi mereka yang mengalami pengalaman religiusnya menuntun mereka untuk mau percaya dengan sepenuh hati tentang realitas Tuhan. Jadi pluralisme ini menaruh perhatian terhadap persoalan kebenaran keyakinan agama. *Keempat,* pluralisme religius aletis, yakni doktrin bahwa kebenaran religius yang ditemukan dalam agama-agama selain Kristen harus dengan derajat yang sama sebagaimana jika ditemukan dalam agama Kristen. *Kelima,* pluralisme religius deontis, yakni bahwa dipenuhinya kehendak Tuhan tidak membuat orang harus menerima iman Kristen. Lebih detail, lihat M. Legenhausen, *Pluralitas dan Pluralisme Agama: Keniscayaan Pluralitas Agama sebagai Fakta Sejarah dan Kerancuan KOnsep Pluralisme Agama dalam Liberalisme,* terj. Arif Mulyadi dan Ana Farida, (Jakarta: Shadra Press, 2010), hlm. 37-41; lihat juga 'Amir 'Abdu Zaid, "Falsafah al-Dīn fi Fikrī 'Abdul Karīm Soroush", hlm. 437-440

[300]'Abdul Karīm Soroush, *al-Siyāsah wa al-Tadayyun*, hlm. 80

pluralisme epistemologi membahas tentang keragaman epistemologi,[301] epistemologi pluralisme membahas tentang mengapa pemahaman itu beragam. Yang akan dibahas adalah epistemologi pluralisme menurut Soroush, terutama epistemologi pluralisme tafsir terhadap al-Qur'an sebagai sumber asasi agama Islam.[302]

1. Epistemologi Pluralisme Tafsir Menurut Soroush

Menurut Soroush, agama merupakan hasil pengalaman keagamaan seorang nabi dalam bertemu dengan Yang Sakral, di sisi lain, pasca wafatnya nabi Muhammad sebagai nabi terakhir, pengalaman keagamaan itu terwadahi dalam al-Qur'an yang menjadi sumber asasi agama. Dua hal ini menjadi landasan epistemologi pluralisme tafsir yang diajukan Soroush bahwa agama terdiri dari dua unsur asasi: *pertama*, pengalaman keagamaan nabi Muhammad sendiri; *kedua*,

---

[301]Contoh keragaman epistemologi adalah karya saya. Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: dari Epistemologi Teosenitris ke Antroposentris,* (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2014).

[302]Rujukan utama pembahasan epistemologi pluralisme tafsir ini adalah karya Soroush yang berjudul, *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīmah*. Buku ini sebenarnya berbicara tentang pembacaan baru terhadap pluralisme agama. Konsep pluralisme agama itu menurut Soroush didasarkan pada pluralisme pemahaman (epistemologis), dan pluralisme pemahaman menjadi landasan absahnya pluralisme keagamaan. 'Abdul Karīm Soroush, *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīmah: Qirā'ah Jadīdah lī al-Naẓariyyah al-Ta'addudiyah al-Dīniyyah*, terj. ke bahasa Arab: Aḥmad al-Qabbanjī, (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2009); Pembahasan epistemologi pluralisme tafsir ini penting karena menurut Soroush, tidak ada agama tanpa tafsir. Islam dan agama-agama lainnya adalah sejarah penafsiran dan ia tidak pernah berakhir. Abdul Karim Soroush, *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīmah,* hlm. 18

al-Qur'an sebagai wujud kongkrit pengalaman keagamaan nabi.[303] Tafsir terhadap agama Islam pun menurut Soroush sejatinya diarahkan pada dua unsur mendasar tersebut dengan mempertimbangkan beberapa prinsip, dua diantaranya yang paling mendasar adalah: *pertama*, pengalaman keagamaan nabi bersifat plural atau beragam; *kedua*, pesan al-Qur'an sebagai sumber asasi agama bersifat plural atau beragam.[304]

a. Pluralisme Pengalaman Keagamaan

Pengalaman keagamaan para nabi samawi bervariasi dan berbeda-beda, sesuai dengan jumlah manusia yang mengalami pengalaman keagamaan itu.[305] Variasi dan perbedaan pengalaman keagamaan para nabi itu tidak lain karena Tuhan menampakkan diri kepada mereka dengan bentuk yang berbeda-beda, dengan mengirimkana nabi dan rasul yang berbeda-beda untuk umat yang berbeda-beda dan menggambarkan tafsiran terhadap kebenaran Yang Mutlak (Allah) di dalam diri masing-masing dari mereka dengan cara yang berbeda-beda.[306] Pengalaman keagamaan Nabi Muhammad sendiri juga bervariasi dan berbeda-beda.

[303]'Abdul Karīm Soroush, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, hlm. 36-44

[304]Sebenarnya, Soroush meletakkan kedua prinsip ini dengan urutan berikut: *pertama*, pesan al-Qur'an sebagai sumber asasi agama bersifat plural atau beragam; *kedua,* pengalaman keagamaan nabi bersifat plural atau beragam. 'Abdul Karīm Soroush, *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīmah,* hlm. 16. Akan tetapi, karena Soroush memahami al-Qur'an sebagai kongkritisasi pengalaman kenabian, maka urutannya saya balik.

[305]*Ibid.* hlm. 218-219

[306]*Ibid.,* hlm. 32-33

Pengalaman keagamaan Nabi Muhammad yang bersifat personal-spiritual yang menampakkan diri ke dalam bentuk yang bervariasi dan berbeda itu tentu saja mempengaruhi munculnya tafsir pluralistik terhadap pengalaman keagamaan Nabi Muhammad, dan tidak bisa direduksi menjadi tafsir keagamaan yang bersifat tunggal.[307] Inilah prinsip pertama pluralisme yang muncul dari variasi dan keragaman tafsir terhadap pengalaman keagamaan yang ditawarkan Abdul Karim Soroush.

Sebagaimana kita tidak memiliki agama yang tanpa tafsir, tegas Soroush, begitu juga tidak ada pengalaman yang tidak ditafsir, baik pengalaman dalam wilayah fisika (alam nyata) maupun dalam wilayah personal-spiritual.[308] Efek negatifnya akan lebih besar daripada efek positifnya jika pengalaman keagamaan tidak ditafsir.[309] Sekilas saya mencoba menafsirkan variasi pengalaman keagamaan yang bersifat personal-spiritual para nabi sebagaimana disinggung di depan. Yang penting dicatat bahwa semua wahyu yang diturunkan kepada para nabi berasal dari satu sumber, yakni Allah. Karena itu, bisa dikatakan bahwa agama-agama samawi yang ditirunkan kepada para nabi itu pada hakikatnya tunggal, yakni agama Islam, tetapi sekaligus beragam.

Mengapa tunggal? Beberapa ayat al-Qur'an yang membicarakan orang-orang sebelum kehadiran Nabi

[307] *Ibid.,* hlm. 15-32

[308] *Ibid.,* hlm. 21

[309] *Ibid.* hlm. 216

Muhammad dengan pengalamannya masing-masing dan mereka disebut sebagai muslim, menjadi dalil normatif ketunggalan agama-agama samawi itu. Di antara ayat al-Qur'an yang menegaskan keislaman orang-orang yang ada sebelum Nabi Muhammad adalah: Nabi Ibrahim *"Ibrahim bukan seorang Yahudi dan bukan (pula) seorang Nasrani, akan tetapi dia adalah seorang yang lurus lagi berserah diri (kepada Allah) [hanifam muslima] dan sekali-kali bukanlah dia termasuk golongan orang-orang musyrik"*(Āli 'Imrān:67); Nabi Ya'qub *"Dan Ibrahim telah mewasiatkan ucapan itu kepada anak-anaknya, demikian pula Ya'qub. (Ibrahim berkata): "Hai anak-anakku! Sesungguhnya Allah telah memilih agama ini bagimu, maka janganlah kamu mati kecuali dalam memeluk agama Islam".* (al-Baqarah:132); Nabi Yusuf "*Ya Tuhanku, sesungguhnya Engkau telah menganugerahkan kepadaku sebahagian kerajaan dan telah mengajarkan kepadaku sebahagian ta'bir mimpi. (Ya Tuhan) Pencipta langit dan bumi. Engkaulah Pelindungku di dunia dan di akhirat, wafatkanlah aku dalam keadaan Islam dan gabungkanlah aku dengan orang-orang yang saleh."* (Yūsuf:101); tukang Sihir Fir'un "*Dan kamu tidak menyalahkan kami, melainkan karena kami telah beriman kepada ayat-ayat Tuhan kami ketika ayat-ayat itu datang kepada kami." (Mereka berdoa): "Ya Tuhan kami, limpahkanlah kesabaran kepada kami dan wafatkanlah kami dalam keadaan berserah diri (kepada-Mu)."* (al-A'rāf:126); Fir'un *"Dan Kami memungkinkan Bani Israil melintasi laut, lalu mereka diikuti oleh Fir'aun dan bala tentaranya, karena hendak menganiaya dan menindas (mereka); hingga bila Fir'aun itu telah hampir*

tenggelam berkatalah dia: "Saya percaya bahwa tidak ada Tuhan melainkan Tuhan yang dipercayai oleh Bani Israil, dan saya termasuk orang-orang yang berserah diri (kepada Allah" (Yūnus:90); al-Hawariyyun *"Maka tatkala Isa mengetahui keingkaran mereka (Bani lsrail) berkatalah dia:"Siapakah yang akan menjadi penolong-penolongku untuk (menegakkan agama) Allah?" Para hawariyyin (sahabat-sahabat setia) menjawab: "Kamilah penolong-penolong (agama) Allah, kami beriman kepada Allah; dan saksikanlah bahwa sesungguhnya kami adalah orang-orang yang berserah diri"*(Āli 'Imrān:52); Nabi Nuh *"Jika kamu berpaling (dari peringatanku), aku tidak meminta upah sedikitpun dari padamu. Upahku tidak lain hanyalah dari Allah belaka, dan aku disuruh supaya aku termasuk golongan orang-orang yang berserah diri (kepada-Nya)."* (Yūnus:72); dan Nabi Lut *"Lalu Kami keluarkan orang-orang yang beriman yang berada di negeri kaum Luth itu. Dan Kami tidak mendapati negeri itu, kecuali sebuah rumah dari orang yang berserah diri."* (al-Dhāriyāt:35-36). [310]

Ayat-ayat al-Qur'an yang menunjuk pada nama-nama yang hadir sebelum Nabi Muhammad ini menunjukkan bahwa istilah Islam sudah ada sebelum kehadiran Nabi Muhammad. Karena itu, istilah *al-dīn* yang terdapat dalam ayat, "*Sesungguhnya agama (al-dīn) (yang diridhai) disisi Allah hanyalah Islam. Tiada berselisih orang-orang yang telah diberi Al Kitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena kedengkian (yang ada) di antara mereka. Barangsiapa*

[310]Muḥammad Shahrūr, *al-Islām wa al-Īmān*, hlm. 31-33.

yang kafir terhadap ayat-ayat Allah maka sesungguhnya Allah sangat cepat hisab-Nya", (Āli 'Imrān:19) tidak disebut *sharī'ah*, melainkan konsep keberagamaan yang lebih luas dan universal, yang akan diterima oleh Allah, yakni Islam.[311] Sebab, konsep *al-dīn* sejak Nabi Adam hingga Nabi Muhammad adalah satu, yakni "Islam", yang bermakna ketundukan dan kepatuhan atau penyerahan diri secara total. Puncak dari *al-dīn al-samawī* adalah Tauhid. Quraish Shihab menyatakan bahwa agama-agama samawi, meskipun beragam, tetapi pada hakikatnya mereka satu dan memiliki esensi yang sama semenjak rasul pertama diutus oleh Allah hingga rasul terakhir Muhammad yang membawa ajaran penutup. Ajaran-ajaran agama langit (*al-dīn al-samawī*) yang beragam itu kesemuanya juga–sebelum adanya intervensi dan penafsiran manusia-adalah hasil dari wahyu yang Allah sampaikan kepada nabi dan rasul-Nya.[312]

Mengapa sekaligus beragam? Variasi dan perbedaan pengalaman keagamaan atau cara pewahyuan di antara para nabi sebagaimana disajikan di depan[313] menandakan dua hal mendasar: *Pertama*, adanya perbedaan status kenabian para nabi Allah sebagaimana disinggung di dalam al-Qur'an *"Rasul-rasul itu Kami lebihkan sebagian (dari) mereka atas sebagian yang lain. Di antara mereka ada yang Allah berkata-kata*

[311]Muḥammad Sa'id al-Ashmawi, *Jauhar al-Islām*, hlm. 116-119.

[312]Quraisy Shihab menggunakan al-Nisa':163 dan al-Syura: 13 sebagai dasar argumentasinya. M. Quraish Shihab, *Logika Agama* (Jakarta: Lentera Hati, 2007).

[313]Lihat bab IV

(langsung dengan dia) dan sebagiannya Allah meninggikannya beberapa derajat. Dan Kami berikan kepada 'Isa putera Maryam beberapa mu'jizat serta Kami perkuat dia dengan Ruhul Qudu. Dan kalau Allah menghendaki, niscaya tidaklah berbunuh-bunuhan orang-orang (yang datang) sesudah rasul-rasul itu, sesudah datang kepada mereka beberapa macam keterangan, akan tetapi mereka berselisih, maka ada diantara mereka yang beriman dan ada (pula) di antara mereka yang kafir. Seandainya Allah menghendaki, tidaklah mereka berbunuh-bunuhan. Akan tetapi Allah berbuat apa yang dikehendaki-Nya" (al-Baqarah:253). Di antara mereka, ada yang hanya berposisi sebagai nabi, ada yang berposisi sebagai nabi dan rasul; ada yang diceritakan dan ada pula yang tidak diceritakan oleh al-Qur'an.

Kedua, perbedaan pengalaman dan status itu juga menandakan perbedaan syari'at yang dibawa para nabi. Istilah "syari'at" sudah ada sebelum kehadiran al-Qur'an. Ia sudah digunakan di dalam Taurat, Talmud dan Injil, sehingga bisa dikatakan mereka mempunyai syari'at, dan syari'at mereka berbeda-beda.[314] Di dalam al-Qur'an, ada empat ayat yang menyinggung istilah syari'at, dengan kategori: tiga ayat masuk kategori al-Qur'an makkiyah: *"Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu), maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui".* (al-Jātsiyah:18); *"Dia telah mensyari'atkan bagi kamu tentang agama apa yang*

[314]Muḥammad Sa'īd al-Ashmawī, *Uṣūl al-Sharī'ah,* hlm. 46-55.

telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. Amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali (kepada-Nya)".(al-Shūrā:13); ayat *"Apakah mereka mempunyai sembahan-sembahan selain Allah yang mensyariatkan untuk mereka agama yang tidak diizinkan Allah? Sekiranya tak ada ketetapan yang menentukan (dari Allah) tentulah mereka telah dibinasakan. Dan sesungguhnya orang-orang yang zalim itu akan memperoleh azab yang amat pedih".* (al-Shūrā:21); dan satu ayat yang masuk kategori al-Qur'an madaniyah[315] yakni, *"Dan Kami telah turunkan kepadamu Al Qur'an dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu. Maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji*

[315]Penting dicatat, istilah syari'at yang terdapat di dalam ayat yang masuk al-Qur'an madaniyah tersebut tidak dalam konteks perintah penerapan syari'at, melainkan menerapkan hukuman zina kepada kaum Yahudi. Muḥ ammad Sa'īd al-Ashmawī, *Uṣūl al-Syarī'ah,* hlm. 56-58.

kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu". (al-Mā'idah: 48).

Apa yang membuat agama-agama samawi itu tunggal? Dan apa yang membedakan di antara mereka sehingga juga menjadi beragam?

Islam sebagai agama disebut tunggal karena Islam itu bersifat universal dengan berintikan pada tiga rukun asasi: *pertama*, membaca syahadat pertama dari dua kalimat syahadat, "bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah"; *kedua,* percaya pada hari akhir; dan *ketiga*, beramal shaleh. Ketiga rukun asasi universalisme Islam itu tergambar jelas di dalam al-Qur'an,*"Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati."* (al-Baqarah:62). Menurut al-Qur'an, Islam adalah penerimaan akan eksistensi Allah dan hari akhir. Apabila penerimaan itu dipadu dengan amal shaleh, pelakunya disebut muslim. Beberapa ayat al-Qur'an berikut mendukung prinsip universalisme Islam tersebut:

"(Tidak demikian) bahkan barangsiapa yang menyerahkan diri kepada Allah, sedang ia berbuat kebajikan, maka baginya pahala pada sisi Tuhannya dan tidak ada kekhawatiran

terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati." (al-Baqarah: 112), *"Ya Tuhan kami, jadikanlah kami berdua orang yang tunduk patuh kepada Engkau dan (jadikanlah) diantara anak cucu kami umat yang tunduk patuh kepada Engkau dan tunjukkanlah kepada kami cara-cara dan tempat-tempat ibadat haji kami, dan terimalah taubat kami. Sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang.*"(al-Baqarah:128), *"Katakanlah: "Sesungguhnya yang diwahyukan kepadaku adalah: "Bahwasanya Tuhanmu adalah Tuhan Yang Esa. maka hendaklah kamu berserah diri (kepada-Nya)."* (al-Anbiyā':108), *"Dan Kami memungkinkan Bani Israil melintasi laut, lalu mereka diikuti oleh Fir'aun dan bala tentaranya, karena hendak menganiaya dan menindas (mereka); hingga bila Fir'aun itu telah hampir tenggelam berkatalah dia: "Saya percaya bahwa tidak ada Tuhan melainkan Tuhan yang dipercayai oleh Bani Israil, dan saya termasuk orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)."* (Yunus:90), *"Dan siapakah yang lebih baik agamanya dari pada orang yang ikhlas menyerahkan dirinya kepada Allah, sedang diapun mengerjakan kebaikan, dan ia mengikuti agama Ibrahim yang lurus? Dan Allah mengambil Ibrahim menjadi kesayangan-Nya."*(al-Nisā':125), *"Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab Taurat di dalamnya (ada) petunjuk dan cahaya (yang menerangi), yang dengan Kitab itu diputuskan perkara orang-orang Yahudi oleh nabi-nabi yang menyerah diri kepada Allah, oleh orang-orang alim mereka dan pendeta-pendeta mereka, disebabkan mereka diperintahkan memelihara kitab-kitab Allah dan mereka menjadi saksi terhadapnya.*

Karena itu janganlah kamu takut kepada manusia, (tetapi) takutlah kepada-Ku. Dan janganlah kamu menukar ayat-ayat-Ku dengan harga yang sedikit. Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir." (al-Mā'idah:44).

Karena semua agama samawi mempercayai ketiga unsur itu, yang bisa disebut sebagai, "kalimatun sawa'", maka agama-agama itu dinamai Islam.[316] Yang membedakan di antara mereka adalah persaksian terhadap nabinya. Tambahan "syahadat kedua" yakni bersaksi bahwa nabi (...) adalah utusan Allah yang mengacu pada sosok nabi yang disandingkan dengan "sahadat pertama" menjadi pembeda di antara agama-agama samawi itu.[317] Agama Islam yang menjadikan Ibrahim sebagai nabinya disebut Islam Hanafiyah, agama Islam yang menjadikan Musa sebagai nabinya disebut Islam Yahudi, Islam yang menjadikan Isa sebagai nabinya disebut Islam Kristiani, sedang Islam yang menjadikan Muhammad sebagai nabinya disebut Islam Imani.[318] Karena itu, adanya tiga agama samawi itu, menurut Rumi sebagaimana dilansir

---

[316]Baik yang berasal dari pengikut Muhammad (*alladhīna āmanū*), pengikut Musa (*alladhīna hādū*), pengikut Isa (*al-naṣārā*), maupun pengikut Shabi'in (*al-ṣābi'īn*). Muhammad Shahrur, *al-Islām wa al-Īmān*, 38; Al-Thabari melansir beberapa pendapat tentang kelompok-kelompok di atas. al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi'a al-Bayān fi Ta'wīl al-Qur'ān,* (Qāhirah: Maktabah al-Tawfiqiyyah, 2004), hlm. 393-399.

[317]Lihat juga, Muḥammad Sa'īd al-Ashmawī, *Jauhar al-Islām*, hlm. 120-123.

[318]Muḥammad Shahrūr, *al-Islām wa al-Īmān*, 130-131; Muḥammad Sa'īd al-Ashmawī, *Jauhar al-Islām*, hlm. 128-130.

Soroush, tidak mencerminkan perbedaan dalam wilayah kebenaran dan kebatilan, melainkan mencerminkan perbedaan pandangan. Perbedaan pandangan itu tidak hanya dialami para pengikutnya, tetapi juga para nabi itu sendiri karena Allah menampakan diri secara berbeda-beda kepada mereka.[319]

b. Pluralisme Pesan Al-Qur'an

Al-Qur'an sebagai kongkritisasi pengalaman keagamaan nabi yang kemudian menjadi sumber asasi agama memiliki kekayaan makna. Kekayaan makna al-Qur'an itu disimbolkan dengan bahasa yang berbeda oleh para pemikir muslim. Ibnu Abbas menyebut al-Qur'an mempunyai empat kategori makna: makna yang hanya diketahui oleh Allah, makna yang hanya diketahui Allah dan Rasul-Nya, makna yang diketahui Allah, Rasul dan orang Arab, dan makna yang diketahui Allah, Rasulnya dan para pemikir;[320] Ali bin Abi Thalib mengatakan, ketika menghadapi kaum Khawarij yang literalis dalam memahami al-Qur'an, "*lā tujādilhum bi al-Qur'ān, fa'innahū Hammalu Awjuhin*";[321] Ibnu Rusyd menyebut al-Qur'an mempunyai lima kelompok makna,

[319]'Abdul Karīm Soroush, *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīmah,* hlm. 28-30

[320]al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān fi Ta'wīl al-Qur'ān,* (Qāhirah: Maktabah al-Tawfiqiyyah, 2004), hlm. 86-88, dan 97-98; Abu Hayyan al-Tauhidi, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*, jilid 2, (Beyrūt:Dār Kutub al-'Ilmiyyah) hlm. 370; dan Wajīh Qonṣūh, *al-Naṣ al-Dīnī*, hlm. 428-439.

[321]Kendati pernyataan ini diragukan kebenarnnya oleh Yusuf Qardlowi. Yūsuf Qarḍōwi, *Kayfa Nata'ammalu ma'a al-Qur'ān?,* cet. ke- 7, (Qāhirah: Dār al-Shurūq, 2009), hlm. 46-48

yakni makna yang tak terbagi dan makna yang masih terbagi lagi menjadi beberapa makna;[322] Thabathaba'i menyebut secara mendasar al-Qur'an mempunyai makna lahiriah dan batiniyah,[323] dan kedua kategori makna itu menurutnya masih memiliki lapisan makna lagi, sehingga temuan makna-makna itu sesuai tingkatan pembacanya;[324] dan Abdullah Darras mengibaratkan kekayaan makna al-Qur'an bagaikan intan. Setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut lainnya. Dan tidak mustahil jika kita mempersilahkan orang lain memandangnya dari sudut lainya, maka dia akan melihat banyak dibanding apa yang kita lihat.[325] Menurut Soroush, kita tidak mungkin bisa mengingkari bahwa al-Qur'an sebagai kalam ilahi mengandung banyak makna dan pesan inti. Rausyanfikr asal Iran ini menambahkan bahwa ada beberapa riwayat yang menyatakan al-Qur'an mengandung 77 pesan inti ilahi.[326]

---

[322]Ibnu Rusyd, *Kritik Nalar Agama*, terj. Aksin Wijaya, (Yogyakarta:Lentera, 2016), hlm. 285-286; lihat karya asilnya, Ibnu Rusyd, *Al-Kasyf 'an Manāhij 'Adillah fi 'Aqā'id Millah*, (Beyrūt:Markaz Dirāsāh al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 1998), hlm. 205-208

[323]Abdullah Saeed, *al-Qur'an Abad 21, Tafsir Kontektual*, ter. Ervan Nurtawab, (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 33

[324]Tentang pandangan Ṭabaṭaba'i lihat juga, Wajīh Qonṣūh, *al-Naṣ al-Dīnī*, hlm. 498-500

[325]Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an,* volume 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), hlm. XV; Wajīh Qonṣūh, *al-Naṣ al-Dīnī fi al-Islām,* hlm. 498-499

[326]'Abdul Karīm Soroush, *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīmah,* hlm. 17

Kekayaan dan keragaman makna dan pesan inti al-Qur'an itu menurut Soroush tidak lain karena realitas mengandung keragaman dalam batinnya, sementara kalam ilahi mengisahkan realitas dan menyingkap hijab yang menutupi keragaman batin realitas tersebut sehingga akan ditemukan realitas batin yang beragam itu sendiri. Jika menyingkap salah satu pesan inti al-Qur'an, kita akan menemukan lapisan pesan inti lainnya. Begitu seterusnya. Justru kenyataan inilah yang membuat al-Qur'an kekal, karena setiap orang selalu menemukan sesuatu yang baru di dalamnya sehingga ia senantiasa sesuai dengan pelbagai situasi dan kondisi. Secara faktual memang muncul banyak tafsir, baik dalam bidang pemikiran Islam maupun agama lainnya, sehingga ketika satu orang membawa satu ayat dan menyampaikannya kepada orang lain, orang lain itu tadi menemukan pemahaman yang berbeda dengan yang pertama. Ini membuktikan adanya variasi dan tingkatan dalam pesan *ilahi*.[327]

Akan tetapi, kekayaan makna al-Qur'an, menurut Ali bin Abi Thalib, diam tak berbicara, "*Dhālika al-Qur'ān, fa istanṭiqūhu wa lan yanṭiqu, walākin ukhbirukum 'an-hu,*"[328] sehingga ia menjadi tidak bermakna jika tidak dihidupkan. Karena itu, manusia bertugas mengungkap pesan-pesan

---

[327]Menurut Soroush, kenyataan tersimpannya keragaman makna dalam sebuah kalam tidak hanya terjadi pada kalam ilahi, tetapi juga kalam para ulama' besar tentu saja dengan kadar yang berbeda-beda. 'Abdul Karīm Soroush, *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīmah,* hlm. 17

[328]'Ali bin Abī Ṭālib, *Nahjul Balāghah*, disyarahi oleh Muḥammad 'Abduh (Qāhirah: Dār al-Hadīth, 2003), hlm. 200-201

al-Qur'an agar ia hidup dan bergerak memberi petunjuk pada umat manusia yang hidup. Ini di satu sisi. Di sisi lain, penafsir yang bertugas menghidupakan pesan al-Qur'an itu melakukan penafsiran dari luar kerangka agama, salah satunya adalah menggunakan ilmu pengetahuan manusia, baik ilmu pengetahuan agama maupun ilmu pengetahuan non-agama, seperti ilmu pengetahuan alam dan ilmu pengetahuan filsafat. Dalam kerangka itu, tentu saja terselip pra asumsi,[329] harapan-harapan dan pertanyaan-pertanyaan kritis yang terus mengalir dari sang mufassir sehingga tindakan penafsiran terhadap kitab suci agama menjadi bervariatif, beragam dan mengalir terus. Karena itu, tidak hanya satu makna yang dapat ditemukan mufassir dari kitab suci agama yang kaya makna itu, melainkan beragam makna yang tentu saja masih berada dalam batas minimal dan maksimal agama.

Pada prinsip kedua ini, Soroush menjelaskan dan menegaskan rahasia keragaman pemahaman keagamaan, dan menjelaskan secara global proses terjadinya keragaman pemahaman ini. Bahwa pemahaman kita terhadap *matan* dan *naṣ-nas* agama pasti bervariasi dan beragam, dan tidak bisa direduksi ke dalam bentuk pemahaman yang bersifat tunggal. Bahkan, pemahaman keagamaan ini tidak hanya bervariasi dan beragam, menurut Soroush, tetapi juga mengalir terus. *Naṣ* agama yang kaya itu memang diam tak berbicara atau pasif,

[329]Tentang keharusan adanya pra asumsi dalam memahami agama (al-Qur'an), lihat Muḥammad Mujtahid al-Shibistari, *Hermeneutiqa al-Qurān dan Ḥadīth*, terj. ke bahasa Arab: Aḥmad al-Qabbanjī, (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2013)

akan tetapi, para pembacanya berusaha terus menerus untuk memahami *naṣ-naṣ* agama dan menafsirinya dengan meminta bantuan pemikiran yang ada sebelumnya, harapan-harapan kita terhadap *naṣ* agama, dan pertanyaan-pertanyaan yang bercokol di dalam pikiran dan perasaan mereka yang muncul pada masa-masa sebelumnya. Tidak ada penafsiran tanpa berpegang pada harapan-harapan, pertanyaan-pertanyaan dan pra-asumsi,[330] dan itu semua mendapat ilhamnya dari luar agama. Begitu juga epistemologi non-agama senantiasa berubah dan mengalir terus sebagaimana ilmu-ilmu manusia, dan realitas peradaban manusia senantiasa bertambah, berlapis-lapis dan berubah terus menerus. Karena itu semua, tafsir-tafsir yang muncul dari pertanyaan-pertanyaan, harapan-harapan dan pra-asumsi ini juga pasti bervariasi dan berubah terus.[331]

Sejalan dengan dua prinsip epistemologi pluralisme tafsir di atas, Soroush mendorong untuk senantiasa menghidupkan tafsir terhadap agama (pengalaman keagamaan dan al-Qur'an), sembari menolak keberakhiran penafsiran (*khataman al-tafsīr*) atau keberakhiran pensyarah agama. Justru di sinilah menurut Soroush bukti hidupnya al-Qur'an dan kesadaran ilmiah kita untuk selalu menghidupkan al-Qur'an itu sendiri. [332] Jika al-Qur'an merupakan wujud kongkrit pengalaman keagamaan yang bersifat khusus yang hanya dialami oleh

[330]Muḥammad Mujtahid al-Shibistari, *Hermeneutiqo al-Qur'ān wa al-Sunnah,* hlm. 18-31

[331]'Abdul Karīm Soroush, *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīmah,* hlm. 16-17

[332]*Ibid.* hlm. 18

Nabi Muhammad, tafsir terhadap agama merupakan wujud kongkrit pengalaman keagamaan yang bersifat umum yang dialami oleh para penganut agama itu sendiri. Jika melihat dua prinsip dasar tafsirnya di atas bisa dihami bahwa teori tafsir Soroush bercorak filosofis.[333] Sebab, di dalam hermeneutika filosofis lah, pluralisme dan dinamika pemahaman itu muncul.[334]

2. Tiga Kategori Beragama

Sejalan dengan prinsip-prinsip epistemologi pluralisme tafsirnya terhadap agama, Soroush[335] membagi orang beragama[336] menjadi tiga kategori, dan masing-masing kategori memiliki kategori yang lebih kecil lagi: *pertama,* beragama untuk meraih kemaslahatan hidupnya di dunia (*al-tadayyun*

---

[333]Soroush bahkan mengklaim bahwa teori interpretasi penyusutan dan pengembangan sama dengan hermeneutika Gadamer, kendati dia belum pernah membaca hermeneutika Gadamer pada saat merumuskan teorinya. Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama,* hlm. 7

[334]Tentang hermeneutika filosofis, lihat bab V

[335]ʻAbdul Karīm Soroush, *al-ʻAql wa al-Ḥurriyah*, hlm. 137-189.

[336]Pada dasarnya orang beragama bertujuan untuk mendapatkan petunjuk dari agama melalui sumber asasinya yakni al-Qur'an, sesuai dengan fungsi sebagai petunjuk bagi manusia (*hudan li-al-nās* dan *hudan li-al-muttaqīn*). Muhammad Abduh mencatat empat bentuk petunjuk (*hidāyah*): *hidāyah al-ṭābi'i* dan *ilhām al-fiṭri* yang dimiliki anak kecil sejak kelahirannya, *hidāyah al-ḥissi* (petunjuk indrawi), sebagai pelengkap bagi yang pertama, *hidāyah al-ʻaqli* (petunjuk akal), dan *hidāyah al-dīn* (petunjuk agama). Muḥammad Abduh, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm, al-Mashhūr bi Tafsīr al-Manār*, hlm. 56-59; Ḥasan ʻAbbās, *al-Mufassirūn wa Madārisuhum wa Manāhijuhum* hlm. 36-37.

al-maṣlaḥī); *kedua,* beragama secara epistemologi (*al-tadayyun al-ma'rifatī*); dan *ketiga,* beragama secara pengalaman (*al-tadayyun al-tajribatī*).[337]

a. Beragama Secara *Maṣlaḥī*

Orang beragama demi meraih kemaslahatan duniawi (*al-tadayyun al-maṣlaḥī)* menghendaki agama berguna untuk meningkatkan kehidupannya di dunia. Bagi orang seperti ini, hidup beragama di dunia lebih baik daripada tidak beragama, karena agama dapat membantu meningkatkan taraf hidupnya. Agama misalnya mengajarkan tentang hak asasi manusia, keadilan, kedamaian, kesetaraan, pemerataan dan lain sebagainya yang dinilai membawa kebaikan dan kemaslahatan bagi kehidupan di dunia. Model beragama seperti ini dicontohkan oleh Ali Syari'ati untuk Iran. Bagi Syari'ati, agama yang tidak bermanfaat bagi dunianya, dinilai tidak bermanfaat bagi akhiratnya. Bagi dia, akhirat mengikuti dunia. Begitu juga agama protestan yang menurut temuan Max Weber, etika Protestan berpengaruh besar terhadap munculnya kapitalisme Eropa.[338]

---

[337]Ketiga model ini bisa disebut juga: agama badani; agama akal; dan agama hati. 'Abdul Karīm Soroush, *al-'Aql wa al-Ḥurriyah,* hlm. 149.

[338]Contoh sederhana mengenai model ini adalah gagasan Martin Luther dengan agama kristen protestannya. 'Abdul Karīm Soroush, *al-'Aql wa al-Ḥ urriyah,* hlm. 139-142; mengenai pengaruh kristen protestan terhadap keidupan duniawi masyarakat eropa, lihat Max Weber, *Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme*, terj. Yusuf Priasudiarja, cet. ke-2 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003); lihat juga, Anthony Gidden, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern: Suatu Analisis karya Marx, Durkheim, dan Max Weber*, terj. Soeheba Kramadibrata (Jakarta: UI-Press, 1985), hlm. 147-226.

Soroush membagi penganut tipe beragama kategori ini menjadi dua kelompok: *pertama*, masyarakat awam; *kedua*, ulama' (intelektual).[339] Perbedaan utama kedua kelompok itu terletak pada kreatifitasnya. Yang pertama mengambil bentuk bertaqlid saja kepada yang kedua. Karena hanya bertaqlid, kelompok ini seringkali melampaui batas dalam beragama sehingga tidak jarang sikap dan tindakannya justru bertentangan dengan ajaran agama itu sendiri misalnya *ta'aṣ ṣub* berlebihan terhadap figur tertentu dan tidak jarang melakukan tindakan kekerasan, klaim kebenaran, sesat dan menyesatakan pihak lain yanag berada di luar kelompoknya. Sedang kelompok yang kedua lebih kreatif melakukan ijtihad untuk menggali pesan agama yang bisa memberikan kemaslahatan bagi manusia.

Di antara contoh beragama kategori ini adalah pandangannya yang formalistik. Mereka memandang Islam menyatu dengan kehidupan di dunia, sehingga agama harus member makna bagi kehidupan dunia. Mereka menawarkan gagasan mendirikan Negara Islam, penerapan syari'at Islam, ekonomi Islam, islamisasi ilmu dan lain sebagainya yang berbau formalisme Islam. Seseorang yang tidak setuju dinilai oleh penganut pendapat ini sebagai sesat dan menyesatkan, dinilai bukan orang Islam, sebagai penganut sekuler dan lain sebagainya. Begitu juga mereka seringkali membawa konsep keadilan Islam dalam berbagai bidang kehidupan, baik ekonomi, budaya, politik dan sebagainya dalam bentuk

[339] Abdul Karim Soroush, *al-'Aql wa al-Ḥurriyah,* hlm. 143.

penerapan syari'at Islam. Sementara terkait dengan konsep tentang Allah, mereka memahami Allah sebagai Tuhan yang bertugas memerintah dan melarang. Orang beragama berarti melaksanakan perintah dan larangan Allah, termasuk perintah menerapkan syari'at Islam.[340]

b. Beragama Secara *Ma'rifati*

Menurut Soroush, beragama secara epistemologis (*al-tadayyun al-ma'rifatī*) sebenarnya tidak jauh berbeda dengan yang pertama, yakni sama-sama mengharapkan sesuatu dari agama. Perbedaannya terletak pada sesuatu yang dinilai penting dari agama, serta cara memperolehnya. Kategori beragama secara epistemologis, yang diwakili para mutakallim dan filsuf memulai pemikirannya dari keraguan, dan memahami agama secara rasional dan tentu saja menolak bertaqlid apalagi fanatis pada figur tunggal.[341] Mereka memilih berfikir bebas, rasional dan kritis. Sementara itu, persoalan-persoalan agama yang menjadi bidikan kajian mereka adalah dimensi hakiki dan rasional agama, bukan dimensi lahiriah agama sebagaimana yang menjadi bidikan penganut kategori beragama secara *maṣlahī*. Sejalan dengan itu, mereka tidak hanya menggunakan ilmu-ilmu agama dalam memahami agama, melainkan juga menggunakan ilmu-ilmu non agama.

Oleh karena beragama secara epistemologis mengandalkan kerja akal yang bebas pada masing-masing orang dan tidak menganut madzhab pemikiran tertentu, tentu saja kategori

---

[340]*Ibid.,* hlm. 152-154

[341]*Ibid.,* hlm. 154.

ini melahirkan pemikiran keagamaan yang bervariasi. Di kalangan pemikir ilmu kalam kita temukan ragam pemikiran yang kemudian menjadi mazhab, seperti mazhab Muktazilah, Asy'ariyah, al-Maturidiyah, Syi'ah, begitu juga pemikiran di bidang filsafat seperti filsafat peripatetik-emanasionis, filsafat peripatetik-telelogis, filsafat iluminasi dan filsafat transcendental.[342]

c. Beragama Secara *Tajribatī*

Beragama dengan bertumpu pada pengalaman (*al-tadayyun al-tajribatī*) tidak menggunakan metode berfikir normatif-mashlahi dan metode berfikir rasional-epistemologis sebagaimana dua kategori lainnya, melainkan menggunakan metode berfikir intuitif-tajribatī, dengan fokus kerjanya pada pengalaman keagamaan. Yang dibidik dari agama bukan dimensi lahiriahnya, juga bukan dimensi rasionalnya, melainkan dimensi batin agama. Dimensi batin agama hanya bisa didekati oleh intuisi atau hati melalui kerja pengalaman. Tujuan beragama kategori ini adalah mengalami beragama, bukan untuk memakmurkan kehidupan dunia dan akhirat, juga bukan untuk merasionalkan agama. Yang penting bagi mereka adalah mengalami pengalaman puncak bertemu dengan Yang Sakral. Ketika seseorang mengalami pengalaman keagamaan, dia akan merasakan keasyikan bercinta dengan-

---

[342] Variasi epistemologi Islam dapat dilihat karya saya. Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: dari Epistemologi Teosentris ke Antroposentris*, (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2014).

Nya, dan pengalaman itu akan semakin meningkatkan keyakinannya dalam beragama. Begitu seterusnya.

Jika model pertama memulai keyakinan keagamaannya dari sikap fanatik terhadap seorang figur tunggal sehingga pemikiran keagamaan di kalangan mereka bersifat tunggal, model yang kedua memulai keyakinan keagamaannya dari keraguan sehingga mereka memahami agama secara rasional dan karena itu melahirkan pemikiran keagamaan yang bervariasi. Sebagaimana kategori kedua, kategori beragama secara *tajribatī* yang membidik dimensi batin agama atau sesuatu yang ada di belakang dimensi lahiriah agama melahirkan pemikiran keagamaan yang bervariasi,[343] bahkan menurut Soroush lebih bervariasi dari dua yang pertama.[344] Saya berikan beberapa contoh saja, seperti beragamanya para sahabat nabi, kaum sufi atau para Arif billah. Mereka mengalami pertemuan dengan Yang Sakral setelah melalui penyucian diri. Yang Sakral itu dalam hal ini bisa berupa Tuhan, Malaikat, nabi, bisa juga manusia agung yang disucikan.

Ali bin Abi Ṭalib misalnya mengalami pertemuan dengan Allah dalam bentuk melihat-Nya melalui hati dalam bentuk keimanan. "Suatu ketika, Ali bin Abi Ṭalib ditanya oleh Dza'lab al-Yamani, wahai Amirul Mukminin, apakah engkau

---

[343]Bukti mengenai variasi pengalaman keagamaan, lihat William James, (The Varieties of Religious Experience), *Perjumpaan dengan Tuhan: Ragam Pengalaman Religius Manusia*, terj. Gunawan Admiranto (Bandung: Mizan, 2004).

[344]'Abdul Karīm Soroush, *al-'Aql wa al-Ḥurriyah,* hlm.163-169.

melihat Tuhanmu? Ali menjawab, bagaimana aku beribadah kepada dzat yang tidak bisa aku lihat? Da'lab bertanya lagi, bagaimana caranya engkau melihat-Nya? Ali menjawab, tentu saja, aku melihatnya tidak menggunakan mata indrawi, melainkan melihatnya dengan menggunakan hati dalam bentuk keimanan".[345]

Ibnu Arabi bertemu dengan Nabi Muhammad melalui mimpi. Di dalam mimpi itu, Nabi Muhammad mengatakan kepada Ibnu Arabi, "ini adalah kitab *Fuṣūṣ al-Ḥikam*", silahkan diambil dan ajarkanlah kepada umat manusia, semoga ia bermanfaat bagi mereka. Ibnu Arabi menjawab, "saya mendengarkan dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya dan ulil amri di antara kami".[346] Seorang sufi pembaharu dari India, Shakh Waliyullah al-Dihlawi juga mengalami pertemuan dengan ruh Nabi Muhammad sesudah mengerjakan shalat ashar dan sedang memusatkan perhatian batinnya kepada Allah. Dia mengatakan "tiba-tiba muncul bayangan nabi yang meliputi saya dari atas seolah sedang membawa jubah. Saat itu saya merasakan mendapat inspirasi bahwa pengalaman spiritual itu merupakan petunnjuk bagi saya untuk menjelaskan agama kepada umat manusia. Pada saat itu juga, hati saya seakan diliputi cahaya yang senantiasa memancar setiap waktu. Beberapa saat kemudian, saya mendapat ilham dari Allah bahwa apa yang Dia berikan kepada saya harus

[345]Aḥmad al-Qabbanjī, *Allāh wa al-Insān: Ishkāliyat al-'Alāqah wa Azmat al-Wijdān*, (Beyrūt: Manshūrāt al-Jamal, 2009), hlm. 9-11

[346]Ibnu Arabī, *Sarḥu al-Jāmi' alā Fushūsh al-Hikam*, (Lubnān-Beyrūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2004), hlm. 44-47

disampaikan kepada umat manusia". Selain itu, Dihlawi juga pernah bermimpi melihat dua cucu Rasulullah, al-Hasan dan al-Husein, ketika dia berada di Makkah. Keduanya seakan memberikan sebuah pena kepadanya. Kedua cucu Nabi Muhammad itu berkata, "ini adalah pena kakek kami, Rasulullah, semoga kedamaian dan rahmat Allah tercurah kepadanya". Setelah melalui pengalaman-pengalaman spiritual itu, al-Dihlawi menulis buku yang berjudul *Ḥujjah Allah al-Bālighah*.[347]

Pengalaman yang sama dialami Mirza Ghulam Ahmad, pendiri gerakan Islam Ahmadiyah. Dia bermimpi bertemu dengan Nabi Muhammad, sebagai nabi terakhir pembawa syari'at dan bahkan sempat berdialog tentang buku yang dia tulis. Nabi Muhammad bertanya kepada Mirza Ghulam Ahmad, "apa nama judul buku itu? Aku Menjawab: Aku memberi judul, *Qutbi*". Mendengar jawaban itu, Nabi Muhammad mengambil buku itu dan sektika buku itu berubah menjadi buah yang menyerupai jambu tetapi besarnya seperti semangka. Ketika Nabi Muhammad memotongnya, buah itu berubah menjadi madu sehingga tangan kanan dan lengan beliau yang penuh berkah berteteskan madu…".[348]

---

[347]Waliyullāh al-Dihlawī, *Hujjatullāh al-Bālighah,* cet. 2, (Lubnān-Beyrūt: Dār al-Ma'rifah, 2004), hlm. 10-13

[348]Haḍrat Mirza Ghulam Ahmad, *Tadzkirah,* terj. Ekky O. Sabandi, (Neratja Press,Tt, 2014), hlm. 3-5

BAB VII

CATATAN PENUTUP

Dari penelusuran terhadap pemikiran Abdul Karim Soroush di atas bisa dipahami bahwa rausyanfikr asal Iran ini menggunakan teori epistemologi penyusutan dan pengembangan dalam memahami agama. Teori ini merupakan bagian dari pengetahuan manusia, yakni pengetahuan aposteriori. Dengan teori ini, Soroush lantas membedakan agama dengan pengetahuan keagamaan. Agama merupakan hasil pengalaman keagamaan nabi dalam bertemu dengan Yang Sakral (Allah), sedang pengetahuan keagamaan merupakan hasil penafsiran manusia terhadap agama. Sebagai bagian dari pengalaman nabi, agama bergerak mengikuti gerak pengalaman sang nabi, baik pengalaman personal-spiritualnya maupun pengalaman sosial kemasyarakatannya. Karena itu, Islam sebagai agama mengalami gerak penyempurnaan sebagaimana kesempurnaan yang dialami Nabi Muhammad

yang disebut *insān kāmīl*, yakni sempurna dalam batas minimal-esensial.

Akan tetapi, agama juga mempunyai potensi tertentu untuk menuju kesempurnaan dalam batas maksimal-aksidensial. Yang menggerakkan Islam menuju sempurna dalam bentuk kedua ini tentu saja adalah para penerus estafet kenabian Muhammad, yakni para sahabat nabi, ulama', mujtahid, rausyanfikr dan sebagainya. Dalam melanjutkan estafet kenabian itu, mereka menggunakan perangkat ilmu-ilmu pengetahuan manusia, baik ilmu pengetahuan agama maupun ilmu pengetahuan non-agama. Sebagai bagian dari pengetahuan manusia, ilmu pengetahuan keagamaan dipengaruhi oleh ilmu pengetahuan manusia lainnya, baik ilmu pengetahuan kealaman maupun ilmu pengetahuan filsafat. Karena itu, pengetahuan keagamaan pun mengalami perubahan dalam bentuk pergeseran paradigmatis, dari paradigma Islam teosentris ke paradigma Islam Antroposentris.

Pergeseran paradigma keislaman berpengaruh terhadap nalar tafsir. Nalar tafsir bergeser dari nalar tafsir teosentris yang menggunakan tafsir dan takwil ke nalar tafsir antropo-sentris yang menggunakan pengetahuan-pengetahuan manusia. Sebagai penganut paradigma Islam antroposentris, Soroush mengajukan nalar tafsir antroposentris. Nalar tafsir antroposentris yang digunakan Soroush bertolak pada dua unsur: agama terdiri dua unsur yakni pengalaman keagamaan dan al-Qur'an sebagai kongkritisasi pengalaman keagamaan. Sebagai bagian dari pengalaman nabi bertemu dengan Yang

Sakral (Tuhan), agama yang terwadahi dalam al-Qur'an tentu berdimensi *ilāhī-basharī*, sehingga pembacaan terhadap al-Qur'an sebagai sumber asasi agama harus menggunakan pendekatan yang bersifat *ilāhī* dan *basharī* sekaligus, yakni tafsir, takwil dan hermeneutika. Ketiganya tidak boleh dipertentangkan, melainkan disatupadukan. Karena itu, tidak boleh ada penunggalan tafsir atau pengetahuan tunggal terhadap agama, begitu juga tidak boleh ada sakralisasi pengetahuan keagamaan. Tafsir atau pengetahuan keagamaan harus plural, dinamis dan profan, sehingga ia boleh dikritik, berubah dan berkembang dinamis sebagaimana pengetahuan kealaman dan pengetahuan filsafat. Di sinilah dimensi humanisasi dan historisasi agama dan pengetahuan keagamaan yang menjadi gagasan inti Abdul Karim Soroush.

DAFTAR PUSTAKA

Abū Zayd, Naṣr Ḥamid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, cet. ke-2, (Qāhirah: Sīnā li-al-Nashr, 1994)

______, *al-Khiṭāb wa al-Ta'wīl*, (Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī: Beyrūt, 2000)

______, *Mafhūm al-Naṣ: Dirāsah fi Ulūm al-Qur'ān,* (Lubnān-Beyrūt: al-Markaz Thaqāfi al-Gharbī, 2000).

______, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LKiS, 2003)

______, *Menalar firman Tuhan*: *Wacana Majas dalam al-Qur'an Menurut Muktazilah*, terj. Hamka Hasan, (Bandung: Mizan, 2003)

______, *Al-Qur'an, Hermeneutika, dan Kekuasaan,* Dede Iswadi, Jajang A. Rohmana dan Ali Mursyid (Bandung: RQiS, 2003)

______, *al-Imam Shāfi'ī wa Ta'sīs al-Ideologiyah al-Wasaṭ iyyah,* (Qāhirah: Maktabah Maḍbūlī, 1996)

‘Abbās, Ḥasan, *al-Mufassirūn wa Madārisuhum wa Manāhijuhum* (Aman-Urdun: Dār al-Nafā’is, 2007)
‘Abduh, Muḥammad, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm, al-Masyhūr bi Tafsīr al-Manār*, Juz. 1, cet. ke-2 (Lubnan-Beyrut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005)
‘Ali bin Abī Ṭālib, *Nahjul Balāghah*, disyarakhi oleh Muḥ ammad ‘Abduh, (Qāhirah: Dār al-Hadīth, 2003)
al-Ashmawī, Muḥammad Sa’id, *Ma’ālim al-Islām*, cet. ke-2, (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-‘Arabī, 2004).
______, *Haṣād al-‘Aqli*, cet. Ke-3, (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-‘Arabī, 2004)
Audah, Jaser, *al-Ijtihād al-Maqāṣidi: min al-Taṣawwur al-Ushūlī ilā al-Tanzīl al-‘Amalī* (Lubnān-Beyrūt, al-Shibkah al-‘Arabiyyah li al-Abhās wa al-Nashr).
______, *Maqāṣid al-Syarī’ah: Dalīl li al-Mubtadi’*, (London:al-Ma’had al-’Ālami li al-Fikr al-Islāmī, 2011)
Baqir, Haidar, “Soroush: Potret Seorang Muslim “Liberal”, pengantar terhadap karya Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, terj. Abdullah Ali, (Bandung: Mizan, 2002).
Bakker, Anton dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat,* cet. ke-13, (Yogyakarta: Kanisius, 2005)
Bayat, Asef, *Pos-Islamisme*, terj. Faiz Tajul Millah, (Yogyakarta:LKiS, 2011)
Bilqizir, Abdul Illi, *al-Islām wa al-Siyāsah: Daur al-Ḥarakah al-Islāmiyyah fi Ṣaughi al-Majāl al-Siyāsī,* (Maghrib: al-Markaz al-Thaqafi al-‘Arabī, Dār al-Bayḍā’, 2008)

Bleicher, Joseph, *Contemporery Hermeneutis: Hermeneutics as Method, Philosofhy and Critique* (London: Raoutletge & Kegan Paul, 1980).

Buku Penjelasan Ahmadiyah Indonesia: tentang fatwa MUI, 2001. hal. 3

Cooper, John, "Batas Kesakralan: Epistemologi Abdul Karim Soros", dalam John Cooper, Ronald Nettler dan Muhammed Mahmoed (editor), *Islam dan Modernitas: Respon Intelektual Muslim*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Penerbit Pustaka, 2004)

Darwazah, Muḥammad Izzat, *Sīrah Rasūl: Shuwarun Muqtabisun min al-Qur'ān,* Jilid 1, (Lubnān- Beyrūt: Manshūrāt Maktabah al-Aṣriyyah, tt.)

_____, *al-Tafsīr al-Hadīth*, (Qāhirah: Dār Ihya'al-Kutub al-'Arabiyyah, 1962)

_____, *Al-Qur'ān wa al-Mulhidūn*, (Dimasyqu: Dār Qutaybah, 1980)

al-Dihlawi, Waliyullāh, *Hujjatullāh al-Bālighah,* cet. ke-2, (Lubnān-Beyrūt: Dār al-Ma'rifah, 2004)

Eliade, Mircea, *Sakral dan Profan*, terj. Nurwanto, (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2002)

Ess, Yosep Van, *Bidāyat al-Fikr al-Islāmī: al-Ansaq wa al-Ab'ad,* terj. Ke bahasa Arab, Abdul Majid al-Shaghir, (Maghrib: Dār al-Baidlā', 2000)

Gidden, Anthony, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern: Suatu Analisis karya Marx, Durkheim, dan Max Weber*, terj. Soeheba Kramadibrata (Jakarta: UI-Press, 1985)

Gholdziher, Ignaz, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, cet. ke 2, (Lubnān- Beyrūt: Dār Iqra', 1983)
Ghulam Ahmad, Hadhrat Mirza, *Tadzkirah,* terj. Ekky O. Sabandi, (Neratja Press,Tt, 2014)
Ḥanafi, Ḥassan, *al-Dīn wa al-Thawrah fi Miṣra: 1952-1981, V-al-Yamīn wa al-Yasāri fi al-Fikri al-Dīnī* (Qāhirah: Maktabah Madbūli, 1989)
_____, *Ulūm al-Sīrah: min al-Rasūl ilā al-Risālah*, (Qāhirah: Maktabah Madbūli, 2013).
al-Ḥasani al-Nadwi, Abū al-Ḥasan 'Alī, *al-Sīrah al-Nabawiyah*, cet. ke 6, (Dimasyqu: Dār al-Qalam, 2014).
al-Hilali, Imad, "Nubdzatun min Ḥayātin wa Fikrin al-Duktūr Soros", dalam Abdul Karim Soros, *al-'Aql wa al-Ḥurriyah,* (Baghdād- Beyrūt:Manshūrāt al-Jamal, 2009)
Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika* (Jakarta: Paramadina, 1996)
Howard, J., *Hermeneutika*, *Wacana Analitik, Psikososial dan Ontologis,* terj. Kusmana dan M.S. Nasrullah (Bandung: Yayasan Nuansa Cendikia, 2000)
al-Ḥusaini al-Ṭarani, Muḥammad Ḥusein, *Naẓrah 'alā Maqālah Basṭ wa Qabd Naẓariyah al-Sharī'ah li Duktūr Abdul Karīm Soroush,* (Dār al-Maḥajjah al-Bayḍā', TT&Tt).
Ibnu 'Arabi, *Sharḥu al-Jāmi alā Fushūsh al-Ḥikam*, (Lubnān-Beyrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004)
Ibnu Hishām, *Sīrah Nabawiyyah (jilid 1)*, Pentahqiq: Muḥ ammad Alī al-Qaṭṭab dan Muḥammad al-Dali Balṭah, (Lubnān: al-Maktabah al-Aṣriyyah, 2003)

Ibnu Rusyd, *Al-Kasyf 'an Manāhij Adillah fi Aqāid Millah*, (Beyrūt:Markaz Dirāsah al-Waḥdah al-Arabiyyah, 1998)

Ibnu Rusyd, *Kritik Nalar Agama*, terj. Aksin Wijaya, (Yogyakarta:Lentera, 2016)

Ibnu Khaldūn, *Muqaddimah Ibnu Khaldun, (*Qahirah: Maktabah al-Usrah, 2006)

Imām Syātibī, *Al-Muwāfaqāt*, jilid II, pentahkik, Ibrahim Romadlon (Lubnān- Beyrūt: Dār al-Ma'rifah, 1997)

Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarḥi al-Nawāwī,*

Al-Shahrasyani, *al-Milāl wa al-Nihāl*, (Qāhirah: tp, 1961)

Iqbal, Muḥammad, *Tajdīd al-Tafkīr al-Islāmī fi al-Islām,* (Qāhirah: Dār al-Hidayah, 2006)

Izutsu, Tosihiku, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an*, terj. Agus Fakhri Husein, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997)

James, Willian, *the Varietis of Religious Experience* (*Perjumpaan dengan Tuhan: Ragam Pengalaman Religius Manusia*), terj. Gunawan Admiranto, (Bandung: Mizan, 2004)

Al-Jābirī, Muḥammad 'Ābid, *Takwīn 'Aql al-'Arabī* (Beyrūt: Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 1991)

_____, *Mawāqif: Iḍā'at wa Shahādāt (67): Mas'alah al-Naskhi fi al-Qur'ān.* (Maghrib: Adima, 2007)

_____, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm, al-Juz'u al-Awwal fi al-Ta'rīf bi al-Qur'ān*, cet. ke-2, (Beyrūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 2007)

Jabbār, Qadh 'Abdul, *Syarḥu Ushūl Al-Khomsah* (Qāhirah: Maktabah Waḥbah, tt.)

Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, Tarj. Hairussalim, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997)

James, William, (The Varieties of Religious Experience), *Perjumpaan dengan Tuhan: Ragam Pengalaman Religius Manusia*, terj. Gunawan Admiranto (Bandung: Mizan, 2004).

Kailan, *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya* (Yogyakarta: Paradigma, 1998)

Karim, Khalil Abdul, *Negara Madinah*: *Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab*, terj. Kamran Asy'ad Irsyady, (Yogyakarta: LKiS, 2005)

King, Richard, *Agama, Orientalisme dan Poskolonialisme: Sebuah Kajian Tentang Perselingkuhan Antara Rasionalitas dan Mistis*, terj. Agung Prihantoro (Yogyakarta: Qalam, 2001).

Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions: Peran Paradigma Dalam Revolusi Sains*, Cet. Ke 4, (Bandung: Rosda, 2002)

Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, edisi ke-2, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003)

Legenhausen, M., *Pluralitas dan Pluralisme Agama: Keniscayaan Pluralitas Agama sebagai Fakta Sejarah dan Kerancuan KOnsep Pluralisme Agama dalam Liberalisme*, terj. Arif Mulyadi dan Ana Farida, (Jakarta: Shadra Press, 2010)

Malikān, Musṭafā, *Maqālat wa Maqūlat fi al-Falsafah wa al-Dīn wa al-Hayāh*, (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2013)

Roṣofi, Ma'ruf, *Kitāb al-Shakhṣiyyah al-Muḥammadiyyah*, cet. ke- 5, (Baghdād: Manshūrāt al-Jumal, 2011)

Mas'udi, Masdar F., "Paradigma Dan Metodologi Tafsir Emansipatoris", dalam Very Verdiyansah, *Islam Emansipatoris: Menafsirkan Agama Untuk Praksis Pembebasan*, (Jakarta, P3M, 2004)

Muḥammad, Yaḥya, *al-Falsafah wa al-Irfān wa al-Ishkaliyāt al-Dīniyyah: Dirāsah Ma'rafiyyah tu'na bitaḥlīl Nizām al-Falsafah wa al-'Irfān wa Fahmihī Ii al-Ishkāliyyāt al-Dīniyah.* (Lubnān-Beyrūt: Al-Intishār al-'Arabī: 2008)

_____, *al-'Aql wa al-Bayān wa Ishkāliyāt al-Dīniyyah* (Lubnān-Beyrūt: Al-Intishār al-'Arabī, 2010).

_____, *Fahm al-Dīn wa al-Wāqi'.* (Afiqiya al-Sharq: 2011)

_____, *Madkhal ilā al-Islām.* (Lubnān-Beyrūt: Al-Intishār al-'Arabī, 1999).

Mukarram, Abdul A'li Salim, *al-Fikr al-Islāmī, Bainal 'Aqli wa al-Waḥyi*, (Beyrūt: Dār Shurūf, 1982)

Muththahhari, Murtadla, *al-Fiṭrah* (Beyrūt:Mu'assasah al-Bi'thah, 1990)

_____, *Al-Insān al-Kāmil*, cet. ke-2, (Beyrūt:Mu'assasah al-Bi'thah, 1992)

Mustaqim, Abdul, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008)

Musṭafawī, Muḥammad, *Asāsiyyāt al-Minhaj wa al-Khiṭāb fi Darsi al-Qur'ān wa Tafsīrihī*. (Lubnān-Beyrūt: Markaz al-Ḥaḍārah Litanmiyah al-Fikr al-Islāmī, 2009).

Nasr, Sayyed Hossen, *Pengetahuan dan Kesucian* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

Najjār, ʻAbdul Majīd, *Fahm al-Dīn: Fahman wa Tanzīlan*, cet ke-2, (Tūnis: al-Zaytūnah li al-Nashr, 1995)

_____, *al-Insān fi al-ʻAqīdah al-Islāmiyyah (1) Mabdaʼ al-Insān*. (Maghrib-Ribāt: Dār al-Zaitūniyyah, 1996)

_____, *Maqāṣid al-Sharīʼah bi Abʼad Jadīdah*, cet. ke-2, (Beyrūt:Dār al-Gharb al-Islāmī, 2008)

Umar, Nazaruddin, "Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir" dalam jurnal *Studi Qurʼan*, PSQ, (Jakarta, vol. 1, no. 1, Januari 2006)

Pals, Danil L., *Dekonstruksi Kebenaan: Kritik Tujuh Teori Agama*, terj. Inyiak Ridwan Muzir dan M. Syukri, cet. 6, (Yogyakarta:IRCiSod, 2006)

Palmer, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Nortwestern University Press, 1996).

al-Qabbanjī, Aḥmad, *Allāh wa al-Insān: Isykāliyāt al-ʻAlāqah wa Azmatul Wijdān*, (Beyrūt-Baghdād: Manshūrat al-Jamal, 2009)

Qonṣūh, Wajīh, *al-Naṣ al-Dīnī fi al-Islām, min al-Tafsīr al-Talaqqiy*, (Lubnān- Beyrūt: Dār al-Farābī, 2011)

Qorḍawi, Yusuf, *Membumikan Syariʼat Islam*, terj. Muhammad Zakki dan Yasir Tajid, (Bandung: Mizan, 1997).

_____, *Kayfa Nataʼammalu maʼa al-Qurʼān?*, cet. Ke 7, (Qāhirah: Dār al-Shurūq, 2009)

al-Qushairi An-Naishaburi, Muslim bin Hajjaj bin Muslim, *Jamīʼu al-ṣahīh, VII* (Lubnān: Dārul Fikr, tt.)

Rahman, Fazlur, *Tema-tema Pokok al-Qurʼan*, terj. Anas mahyudin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1980)

_____, “Pendekatan terhadap Islam dalam studi agama”, dalam (Richard C. Martin:editor) *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, terj. Zakiyuddin Baidhawy, (Yogyakarta:Muhammadiyah University Press, 2001)

_____, *Kontroversi Kenabian dalam Islam: antara Filsafat dan Ortodoksi*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Mizan, 2003)

Rahmat, Jalaludin, *Islam dan Pluralisme: Akhlakal-Qur'an Menyikapi Perbedaan*, cet. ke-2 (Jakarta: Serambi, Gema Ilmu dan Hikmah Islam, 2006)

Razzaq, Abdul, “Selayang Pandang Jemaah Islam Ahmadiyah”: disajikan dalam seminar *Kekerasan agama dan kebebasan berkeyakinan Ahmadiyah dalam sorotan*, di ruang promosi doktor UIN Sunan Kalijaga, 1 Agustus 2005

Rahbillah, Haydu, *al-Waḥyu wa al-Ẓāhirah al-Qur'āniyyah*, (Lubnān- Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2012).

Ricoeur, Paul, *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa*, Musnur Hery, (Yogyakarta: IRCISOD, 2002).

Saeed, Abdullah, *al-Qur'an Abad 21, Tafsir Kontektual*, ter. Ervan Nurtawab, (Bandung: Mizan, 2016)

Sa'di, Rasyid, *al-Dīn Bayna al-Ḥaqīqah al-Hashriyah wa al-'Irfān al-Ṣūfi: awham Huwiyyah al-Dīniyyah fi Naẓariyah al-Ṣirāṭ al-Mustaqīmah,* (Afrikiyā al-Sharqī-al-Maghrib: Dār al-Baidlā', 2011)

Salīm, Ṣalāh, *Muḥammad Nabiyyul Insāniyyah* (Qāhirah: Maktabah Shurūq al-Duwaliyyah, 2008)

Saltūt, Maḥmud, *al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah* (Beyrūt: Dārul Fikr, 1996)

Soroush, 'Abdul Karīm, *al-Qabḍ wa al-Basṭ fi al-Syarī'ah*, terj. ke bahasa Arab: Aḥmad al-Qabbanjī, (Lubnān-Beyrūt: Dār al-Jadīd, 2002)

_____, *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīmah: Qirā'ah Jadīdah lī al-Naẓ ariyyah al-Ta'addudiyah al-Dīniyyah*, terj. bahasa Arab: Aḥmad al-Qabbanjī, (Lubnān-Beyrūt: Dār al-Jadīd, 2009)

_____, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, terj. bahasa Arab: Aḥ mad al-Qabbanjī, (Lubnān-Beyrūt: Dār al-Jadīd, 2009)

_____, *al-Turath wa al-Ilmāniyah: al-Bun-ya, wa al-Murtakizāt,al-Khalfiyyāt wa al-Mu'thiyāt,* terj. bahasa Arab: Aḥmad al-Qabbanji, (Baghdād/Lubnān-Beyrūt: Manshūrāt al-Jumal, 2009)

_____, *al-Siyāsah wa al-Tadayyun, al-'Aqlu wa al-Hurriyah*; *al-Dīn al-'Almānī*, terj. ke bahasa Arab, Aḥmad al-Qabbanjī, (Lubnān- Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2009)

_____, *al-'Aqlu wa al-Ḥurriyah*, terj. ke bahasa Arab: Aḥmad al-Qabbanjī, (Beyrūt-Lubnān: Manshūrāt al-Jamal, 2009)

_____, *al-Dīn al-'Almānī*, terj. ke bahasa Arab: Aḥmad al-Qabbanjī, (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2009)

_____, *Arhābu Min al-Ideologiyah,* terj ke bahasa Arab: Aḥ mad al-Qabbanjī, (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2014)

_____, "Kalām Allah…Kalām Muḥammad", dalam Haydu Rahbillah (penyunting dan pemberi pengantar), *al-Waḥ yu wa al-Ẓāhirah al-Qur'āniyyah,* (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2012)

_____, *Menggugat Otoritas Tradisi dan Agama*, terj. Abdullah Ali, (Bandung: Mizan, 2002)

Shihab, Muhammad Quraish, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, volume 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000)

Shahrūr, Muḥammad, *Tajfif Manābi' al-Irhāb*, (Lubnān-Beyrūt: Mu'assasah al-Dirāsāt al-Fikriyah al-Muāṣirah, 2008)

______, *al-Islām wa al-Īmān: Manẓūmatul Qiyām,* (Dimasyqu: al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tauzī',1996)

_____, *al-Dīn wa al-Sulṭah: Qirā'ah Muāṣīrah li al-Ḥ ākimiyyah,* (Lubnān-Beyrūt: Dār al-Sāqī, 20014)

Syamsuddin, Sahiron, "Integrasi Hermeneutika Hans George Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan al-Qur'an pada Masa Kontemporer", Makalah dalam *Annual Conference Kajian Islam* oleh Dipertais Depag RI di (Bandung tgl. 26-30 Nopember 2006); Nur Kholis Setiawan, *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian Al-Qur'an* (Yogyakarta: Elsaq, 2008)

al-Shibistari, Muḥammad Mujtahid, *Hermeneutiqo al-Qur'ān wa al-Sunnah,* terj. ke bahasa Arab: Aḥmad Qobbanji, (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2013)

_____, *Qirā'ah Basyariyyah li al-Dīn*, terj. ke bahasa Arab: Aḥ mad al-Qobbanji (Lubnān-Beyrūt: al-Intishār al-'Arabī, 2009),

al-Ṭabari, *Tafsīr al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān fi Ta'wīl al-Qur'ān,* (Qāhirah: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, 2004)

al-Tauhidi, Abu Hayyan, *Tafsīr al-Baḥr al-Muhīd*, jilid 2, (Beyrūt: Dār Kutub al-Ilmiyyah)

Titus, Harold H. , *Persoalan-Persoalan Filsafat,* terj. H.M. Rasjidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984)

Ṭāha, Mahmūd Muhammad, "al-Risālah al-Thāniyah min al-Islām", dalam (*Nahwa Mashrū' Mustaqbalay li al-Islām: Thalāthah min al-A'māl al-Asāsiyyah li al-Mufakkiri al-Syāhid*), cet. ke-2 (Lubnān-Beyrūt: Markaz Thaqāfi al-'Arabī, dan Kuwait: Dār al-Qirṭās, 2007)

______, *Risālah al-Ṣalāt*, dalam (*Naḥwa Mashrū' Mustaqbalay li al-Islām: Thalāthah min al-A'māl al-Asāsiyyah li al-Mufakkiri al-Syāhid*), cet. ke-2 (Lubnān-Beyrūt: Markaz Thaqāfi al-'Arabī, dan Kuwait: Dār al-Qirṭās, 2007)

______, *Taṭwīr Sharī'ah al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah*, dalam (*Nahwa Mashrū' Mustaqbalay li al-Islām: Thalāthah min al-A'māl al-Asāsiyyah li al-Mufakkiri al-Syāhid*), cet. ke-2 (Lubnān-Beyrūt: Markaz Thaqāfi al-'Arabī, dan Kuwait: Dār al-Qirṭās, 2007)

Ritzer, George, *Sosiologi Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Alimandan, cet ke V, (Jakarta: Rajawali Press, 2004)

Verdiyansah, Very, *Islam Emansipatoris: Menafsirkan Agama untuk Praksis Pembebasan*, (Jakarta, P3M, 2004)

Wakili, Wala', *al-Ḥiwār Hawla al-Dīn wa al-Siyāsah fi Iran: al-Fikr al-Siyāsī li 'Abdil Karīm Soros*, terj. ke bahasa Arab: Ḥ asan Urid; Nushīra: al-Funk, (Dār al-Bayḍā', Tt.t).

Weber, Max, *Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme*, terj. Yusuf Priasudiarja, cet. ke-2 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003)

Wijaya, Aksin, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan*, (Yogyakarta: Magnum Pustaka, 2012)

______, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009)

______, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis*, (Yogyakarta: LKiS, 2009)

______, *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yan tak Kunjung Usai di Nusantara*, (Yogyakarta:Nadi Pustaka, 2012)

______, "Mendiskursus Kembali Konsep Kenabian" (*Jurnal al-Tahrir*, vol, 5, no. 2, STAIN Ponorogo, 2005)

______, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Islam Teosentris ke Antroposentris*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014)

______, *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Membincang Para Epistemologi Kritis, al-Ghazali, Ibnu Rusyd, Thaha Husein dan Muhammad Abid al-Jabiri*,(Yogyakarta: Teras, 2014).

______, *Sejarah Kenabian: Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah,* (Bandung: Mizan, 2016).

_____, *Visi Pluralis-Humanis Islam Faisal Ismail* (Yogyakarta:Dialektika, 2016).

Yāsin, 'Abdul Jawwād, *al-Dīn wa al-Tadayyun: al-Tashri', wa al-Nas, wa al-Ijtima'*, (Lubnān-Beyrūt: al-Tanwīr, 2012)

Zaid, Amr Abdu, “Falsafah al-Dīn fi Fikri Abdul Karīm Soros” dalam Ali Abud (editor), *Falsafah al-Dīn: Maqūl al-Muqaddas bayna al-Ideologiyah wa al-Teologiyya wa Su'āl al-Ta'addudiyah*, (Ribāt: Dār al-Amān, 2012)

BIOGRAFI PENULIS BUKU

Stasiun Casablanca Maroko, 2015

Aksin Wijaya, dilahirkan di Sumenep pada 1 Juli 1974. Saat ini berstatus sebagai dosen Jurusan Ushuluddin dan Pascasarjana IAIN Ponorogo. Penulis menyelesaikan pendidikan dasarnya di SDN Cangkreng, Kec. Lenteng (1987) dan di Pondok Pesantren Khairul Ulum Desa Cangkreng, Kec. Lenteng, Sumenep (1980-1986); MTs. di Pondok Pesantren

An-Nuqayah Guluk-Guluk, Sumenep (1989-1992); MAPK (MAN I) Jember (1992-1995); Program Sarjana (S-1) di Universitas Islam Jember (UIJ) Fakultas Hukum (1996-2001); dan di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Jember Jurusan Syari'ah Program Studi Ahwal ash-Shakhsyiah (1997-2001); Program Magister (S-2) di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Program Studi Agama dan Filsafat Konsentrasi Filsafat Islam (2002-2004); dan Program Doktor (S-3) juga di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2004-2008).

Beberapa penghargaan: wisudawan terbaik ke-3 di STAIN Jember (2001); wisudawan terbaik dan tercepat di Program S-2 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2004); juara II *Thesis Award* (lomba tesis tingkat nasional di kalangan dosen PTAI) se-Indonesia yang diadakan oleh Depag RI tahun 2006, dengan judul "Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender"; penghargaan predikat *Cumlaude* pada ujian terbuka (promosi) doktor di UIN Sunan Kalijaga; penghargaan sebagai doktor ke-200 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta; dan mendapat penghargaan sebagai juara II Dosen Teladan Nasional, bidang *Islamic Studies* yang diadakan Kementerian Agama (Kemenag) RI, Desember 2015.

Beberapa kegiatan ilmiah: Menjadi pengajar di program strata satu jurusan Ushuluddin dan Pascasarjana STAIN Ponorogo dan Pascasarjana STAIN Kediri. Mengikuti Program *Sandwich* Penelitian Desertasi Tafsir di Mesir yang diadakan oleh Depag, Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dan PSQ Jakarta (Maret-Juli 2007), Kursus bahasa Arab di lembaga *Lisan al-Arabi* di Mesir (Maret-Juli 2007);

Pelatihan Filologi (Studi Naskah Keagamaan) pada Puslitbang Lektur Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat, Depag RI di Jakarta (2007), Program Post-Doktoral oleh Depag RI, di Mesir (2010), program POSFI oleh Kemenag RI di Maroko (2013; dan Program KSL oleh Kemenag RI di Maroko, 2014-2015.

Karya tulis dan terjemahan: (1) *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender* (Safiria Insania Press Yogyakarta, 2004); (2) *Metodologi Perubahan Sosial Berbasis Participatory Action Reseach* (STAIN Ponorogo Press, 2007); (3) *Teori Interpretasi Alqur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis* (LKiS Yoyakarta, 2009); (4) *Hidup Beragama: Dalam Sorotan UUD 45 dan Piagam Madinah* (STAIN Ponorogo Press, 2009); (5) *Arah Baru Studi Ulum Alqur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Pustaka Pelajar Yogyakarta, 2009); (6) *Metode Kritik Filsafat Ibnu Rusyd* [Terjemahan, dari judul asli *Manhaj al-Naqdi Fi Falsafah Ibnu Rusyd*, karya Muhammad Atif al-Iraqi] (Ircisod Yoyakarta, 2003); (7) *Nalar Filsafat dan Teologi Islam* [Terjemahan, dari judul asli *Al-Kasyfu an-Manahij Adillah Fi 'Aqa'id al-Millah*, Komentar Muhammad Abed al-Jabiri atas karya Ibnu Rusyd] (Ircisod: Yogyakarta, 2003); (8) *Mendamaikan Agama dan Filsafat* [Terjemahan, dari judul asli *Falsafah Ibnu Rusyd: Fasl al-Maqal wa al-Kasyfu*, karya Ibnu Rusyd] (Philar Media dan Tsawrah Institut Yogyakarta, 2005); (9) *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang tak Kunjung Usai di Nusantara* (Yogyakarta: STAIN Ponorogo Press/Nadi Pustaka/Kemenag RI, 2011/2012);

(10) "Eksistensialis Teosentris: Musa Asy'arie" dalam, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Alqur'an*", dalam (al-Makin: Editor), *Mazhab Kebebasan Berpikir dan Komitmen Kemanusiaan: Ulasan Pemikiran Musa Asy'arie*, Yogyakarta: ELSAF, 2011); (11) "Argumen Kenabian Perempuan" (pengantar) karya Salamah Noorhidayati, *Kontroversi Nabi Perempuan dalam Islam: Reinterpretasi Ayat-ayat Alqur'an tentang Kenabian*, Yogyakarta: Teras, 2012; (12) *Nalar Kritis Epistemologi Islam* (Yogyakarta: Nadi Pustaka/KKP, dan Teras, 2012); (13) *Jejak Pemikiran Sufisme Indonesia: Konsep Wujud dalam Tasawuf Syekh Yusuf al-Makassari* (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, Nadi Pustaka dan KKP, 2012); (14). *Satu Islam, Ragam Epistemologi: dari epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme* (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2014); (15) *Problematika Pemikiran Arab Kontemporer* [judul asli *Iskaliyat al-Fikri al-Arabi al-Muasyir,* karya Muhammad Abed al-Jabiri] (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015); (16) *Sejarah Kenabian: dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*, (Bandung: Mizan, 2016); (17) *Kritik Nalar Agama* (terjemahan karya Ibnu Rusyd), (Yogyakarta: Lentera, 2016); dan (18) *Visi Humanis-Pluralis Faisal Ismail,* (Yogyakarta:Dialektika).

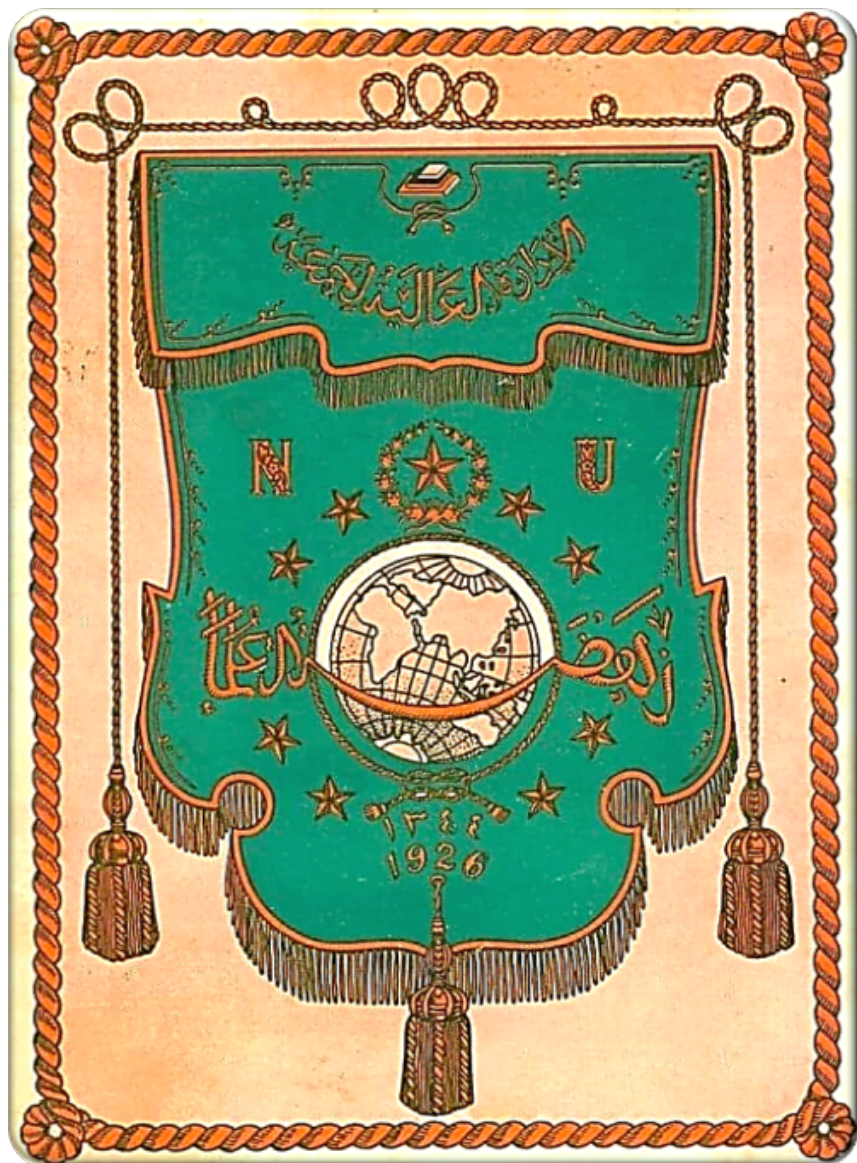
Selain menerbitkan karya yang berupa buku dan terjemahan, Aksin Wijaya juga menulis beberapa artikel jurnal ilmiah kampus. Beberapa di antara tulisan yang sudah dipublikasikan adalah (1) "Post Nalar Normatif Islam Arab: Landasan Teoritis Penciptaan Islam ala Indonesia" (*Jurnal Religi,* vol. 2, 2003, Fakultas Usuluddih IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta); (2) "Hermeneutika Alqur'an Ibnu Rusyd" (*Jurnal*

Hermeneia, vol. 3, no. 1, 2004, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta); (3) "Menghadirkan Kembali Takwil Gaya Baru: Melacak Hubungan Takwil dan Hermeneutika dalam Studi Al-Quran" (*Jurnal An-Nur*, vol. 1, 2004, STIQ Yogyakarta); (4) "Dinamika Teori-Teori Hukum Islam Menurut Wael B. Hallaq" (*Jurnal Dialogia*, vol. 2, STAIN Ponorogo, 2004); (5) "Mendiskursus Kembali Konsep Kenabian" (*Jurnal al-Tahrir*, vol, 5, no. 2, STAIN Ponorogo, 2005); (6) "Relasi Alqur'an dan Budaya Lokal: Sebuah Tatapan Epistemologis" (*Jurnal Hermenia*, vol. 4, no. 2, Juli-Desember, 2005, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta); (7) "Memburu Pesan Damai Islam: Memotret Penolakan Gus Dur atas Fatwa MUI" (*Jurnal An-Nur*, vol. 2, no. 3, September, 2005, STIQ, Yogyakarta); (8) "Membaca Kritik Nalar Hukum Islam Khaled Abou el-Fadel" (*Jurnal Al-Adalah*, vol. 2, 2005, STAIN Jember, 2005); (9) "Moralitas Eksistensial versus Moralitas Ideal Asketik: Telaah Perbandingan antara Netzsche dan Muhammad Iqbal" (*Jurnal Dialogia*, vol. 4, no. 1, Januari-Juni, 2006); (10) "Biarkan Alqur'an Berbicara" (resensi) (*Gatra*, no. 14 th. XII, 18 Februari 2006); (11) "Memburu Pesan Sastrawi Alqur'an" (*Jurnal JSQ*, PSQ Jakarta, 2006); (12) "Relasi Islam dan Sains" (*Jurnal Cendikia*, vol. 4, no. 1, Januari-Juni, 2006); (13) "Metode Nalar Fiqh Ikhtilaf Ibnu Rusyd" (*Jurnal al-Tahrir*, vol, 5, no. 2, STAIN Ponorogo, 2007); (14) "Kebebasan Beragama: Perspektif UUD 1945 dan Piagam Madinah" (*Jurnal Dialogia*, vol. 4, no. 1, 2007); (15) "Paradigma Baru Wacana Agama: Melepaskan Agama dari Bayang-Bayang Aliran, Lembaga, dan Organisasi" (*Majalah al-Millah*, Pascasarjana UII, Yogyakarta, 2008);

(16) "Kritik Nalar Ushul Fiqh: Telaah Komentar Ibnu Rusyd atas Teori Ushul Fiqh Al-Ghazali" (*Jurnal Justitia*, vol. 5. no. Januari-Juni, Jurusan Syari'ah, STAIN Ponorogo, 2008); (17) "Kritik Nalar Islam: Telaah Kritis Teori Interpretasi Alqur'an Ibnu Rusyd" (*Jurnal Dialogia*, STAIN Ponorogo, 2008); (18) "Telaah dan Suntingan Teks *Tuhfat Abrâr*, karya Syekh Yusuf al-Makassari" (Jurnal Penelitian P3M, *Kodifikasia*, vol.2, edisi 1, STAIN Ponorogo, 2008); (19) "Epistemologi Keraguan: Melacak Akar Keilmuan Islam Al-Ghazali" (*Jurnal Dialogia*, vol. 7, no. 2, STAIN Ponorogo, 2009); (20) "Islam Kedamaian: Memotret Pergumulan Pemikiran Islam yang Tak Kunjung Usai di Indonesia" (orasi ilmiah pada Wisuda S1, STAIN Ponorogo, 2009); (21) "Kritik Nalar Tafsir Syi'ri" (*Jurnal Al-Millah*, vol. X, no. 1, Pascasarjana UII, Yogyakarta, 2010); (22) "Menimbang Kembali Paradigma Filsafat Islam dalam Bangunan Keilmuan Islam Kontemporer" (*Jurnal Ulumuna*, vol. XIV, no. 1, IAIN Mataram, 2010); (23) "Kritik terhadap Studi Alqur'an Kaum Liberal (*Jurnal Dialogia*, vol. 8, no. 1, STAIN Ponorogo, 2010); (24) "Paradigma Nalar Gender: Memotret Kepemimpinan Perempuan dengan Kacamata Pendidikan Inklusif Berperspektif Gender" (*Jurnal Dialogia*, vol. 8, no. 2, STAIN Ponorogo, 2010); (25) "Memburu Pesan Manusiawi Alqur'an, " (*Jurnal Ulumuna*, vol. XIV, no. 2, IAIN Mataram, 2011); dan (26) "Indonesia Islamic Nation: Examining the Authenticity argument of Khilafah Islamiyah Law in the Context of Indonesia Islam" dalam Nurkholis dan Imas Maisarah (editor), *Conference Proceedengs, Annual International Conference on Islamic Studies IAICIS) XII*

(Surabaya: IAIN Sunan Ampel: 5-8 Nopember 2012); (27) “Nalar Kritis Pemikiran Hasyim Asy’ari (Kritik terhadap Klaim Kewalian dan Fenomena Bertarekat)”, dalam Jurnal *Kontemplasi*, Jurusan Ushuluddin IAIN Tulungagung, vol. 2, Nomor.01, Agustus 2014; (28) Anthropocentrism (integration of Islam, Philosophy, and Science) *Annual International Conference on Islamic Studies IAICIS) XII* (Samarinda: IAIN Samarinda: 2014); (29) Agama dan Resolusi Konflik dalam Masyarakat Multikultural di Indonesia, *poster*, *Annual International Conference on Islamic Studies IAICIS) XII* (Samarinda: IAIN Samarinda: 2014); (30) “Kritik Nalar Trilogi Islam” (Jurnal ULUMUNA IAIN Mataram, 2015; dan (31) “Menelisik Peran Pesantren Tanwirul Hija di Era Global” (Jurnal KARSA, STAIN Pamekasan, 2016).

Aksin Wijaya, bersama istrinya, Rufi’ah Nur Hasan S.H.I, dan empat anak 1) Nur Rif’ah Hasaniy; 2) Moh. Ikhlas (*alm.*); 3) Nayla Rusydiyah Hasin; dan 4) Rosyidah Nur Cahyati Wijaya, bertempat tinggal di Jl. Brigijen Katamso, 64-C, RT-4, RW-3, Kadipaten, Babadan, Ponorogo, Jawa Timur. Penulis dapat dihubungi di HP: 081578168578, atau E-mail: >asawijaya@yahoo.com>

N U
نهضة العلماء
١٣٤٤
1926

IKATAN SARJANA NAHDLATUL ULAMA
CABANG PONOROGO
JAWA TIMUR